



A. D. SERTILLANGES
Del Instituto de Francia

EL PROBLEMA DEL MAL

HISTORIA



EPESA

INTRODUCCIÓN

EL problema del mal está tan familiarizado con la conciencia moderna, y a tal extremo, que se ha convertido en una enfermedad del espíritu más que en un problema propiamente dicho. Dos grandes guerras consecutivas, la amenaza de una tercera y todo lo que vemos arrastrarse a su zaga, con trastornos, sufrimientos, duelos y crímenes, crean en nosotros una obsesión que, en determinados grupos, llega hasta la desesperación.

Tal es el sentido de esas doctrinas recientes que, atestiguando, según ellas mismas dicen, el absurdo congenital del mundo y del destino, deciden tomar su partido en dicha cuestión, contar con tal hecho y llevar la vida que se halle en consecuencia con el mismo; es decir, de acuerdo cada cual con su temperamento, adoptar un sistema de valores y un concierto de vida arbitraria, con arreglo a cuya lógica habrán de vivir, recogiendo las pocas alegrías que nos son posibles, sin profundizar en ellas, obedeciendo mediante la acción a nuestro dinamismo interior, sin finalidad verdadera, y, tal vez, en el mejor de los casos, siguiendo nobles instintos, sin asociar a ellos, en el fondo, sentido alguno.

Además de esto, sería ingenuo creer que semejantes estados de ánimo son nuevos; reaparecen en todas las épocas de crisis, y en el estado habitual dormitan. La angustia del mal se impone a todas las almas, a todos los grupos y a todas las civilizaciones. ¿Por qué asombrarse de ella? El problema del

mal enjuicia el destino de cada sér, el porvenir del género humano, la significación de la naturaleza general, y, lo que es aún más grave, la santidad de Dios.

Si ponemos nuestra mirada en la realidad ambiente, al momento nos sentimos impresionados con sus términos opuestos, su belleza y sus efectos, sus creaciones y sus destrucciones, lo nuevo produciéndose por alteración de lo viejo, la vida procediendo de la muerte y nutriéndose por todas partes de hecatombes.

En la existencia humana, el escándalo, la inquietud provienen de la desproporción entre los deseos y las posibilidades, entre los esfuerzos y sus resultados. El sufrimiento contradice nuestra apetencia de bienestar, la muerte nuestro tenaz querer vivir. El destino separa lo que quiere estar unido, derriba lo que ha sido edificado con esfuerzo, engaña en conjunto el sentimiento, el pensamiento y el sueño. De manera manifiesta, lo real está mal cosido, por lo menos en la parte que nos muestra y que al presente nos impone. No hay más que recorrer la historia, la del globo terráqueo y la de la humanidad, para que la dosis del mal se alce de nuevo con pavorosa amplitud.

Las imaginaciones más vivas y los ingenios más penetrantes son, como es natural, los que se ven atacados por semejante actuación; y quienes se sienten conducidos a los extremos, y tienen, además, un espíritu de generalización, concluyen en el pesimismo.

Por razón de este doble carácter de universalidad y de especialidad doctrinal que el problema del mal reviste, debe atenerse a lo que, fuera de los sistemas caracterizados que él provoca, pueda atestiguar en ellos su influencia sobre todas las coordinaciones del pensamiento que se llaman filosofías. De hecho, pocos son los que más o menos conscientemente no hayan partido de ahí para elegir sus principales directrices, señalar sus posiciones y concebir un cosmos donde el mal encuentra su justificación, o, en todo caso, su filiación.

En la amplia investigación que hubimos de realizar para es-

cribir EL CRISTIANISMO Y LAS FILOSOFIAS (1), *hemos comprobado por todas partes esta influencia. Después, la certeza del hecho se ha afirmado cada vez más en nosotros, y es muy curioso observar que en la filosofía más negativa de todas, el pirronismo, es la presión del mal, el temor del mal, lo que hace retroceder hasta cero al espíritu resuelto a huir de todas las trampas y ardides* (2).

Otras consideraciones intervienen, de seguro, en la formación de doctrinas sistemáticas. Tratándose de interpretar el sér universal, no se puede detener únicamente en sus quiebras y fallos. Pero éstos acuden a primera línea; pues de igual modo que en moral el bien y el mal son las diferencias primeras, anteriores a todas las especies de virtudes y de vicios, así esos dos caracteres son las diferencias primeras de lo que podría llamarse la moralidad del universo, a saber, los valores que presenta él en lo que concierne a la razón juez de lo real.

En otros términos, cuando se enfrenta uno con el ser universal y se intenta su explicación, no puede dejar de tropezarse con esta oposición primordial: el bien, estado en el que el ser se afirma y se justifica racionalmente; el mal, estado en el que se niega en cierto modo a sí mismo y produce escándalo.

Esto es exacto hasta pretendiendo negar los valores de que hablamos. El que dice: las cosas son lo que son; no hay ni bien ni mal, habla así por la impotencia para encontrar un principio teórico de discriminación. Como práctico, conoce bien que hay cosas que es menester evitar, y otras que hacer, cosas que desagradan a la vida y otras que la favorecen. Y acá en la vida existe el ser mismo de los sujetos que tienen un carácter propio, una cualidad o causa específica, una coherencia que puede serle procurada o arrebatada, que puede ser favorecida o comprometida. ¿Qué otra cosa es eso, sino el bien y el mal? Y ¿hay algo más interesante de conocer

---

(1) «*Le Christianisme et les Philosophies*» 2 vs. París. Aubier. Ediciones Montaigne.
En breve será publicada por EPESA.)
(2) Cf. *infra*.

que esto? Para desinteresarse de ello o negarlo, hay que negar toda intangibilidad a cuanto nos rodea. Y, sin embargo, algunos dicen, en nombre de la ciencia, que no hay ni bien ni mal.

Por su lado, aquel que reconoce el bien y el mal no puede hacer más que encontrarle en todas partes, y el choque que recibe de ello es el que determina más o menos, siempre en gran escala, su concepción de la constitución primitiva o fundamental de las cosas. Para ellos, el problema filosófico por excelencia es saber cuáles son las causas primeras que pueden producir tales resultados. «La vida no puede tener interés para un pensador—decía Renouvier, moribundo—, sino a condición de buscar el modo de resolver el problema del mal». (3)

Existe reciprocidad entre la influencia del mal sobre las filosofías y la idea que éstas se hacen del mal una vez formadas. Una filosofía de tendencia religiosa, como la de Malebranche o de Leibniz, como la del propio Kant, toma su partido del mal y le reabsorbe. Una filosofía negativa, a medida que destruye nuestras razones de esperanza, acrece las probabilidades del pesimismo.

Verdad es que puede dejar paso a una afirmación más enérgica de lo humano y de lo temporal, como en el marxismo; pero por este mismo hecho, el sentimiento del mal cambia de forma: los remedios que se le oponen son diferentes, y nuestra afirmación subsiste. Queda por saber si no aguarda la decepción en más o menos breve plazo, a estas nuevas esperanzas. En cuyo caso, la humanidad recaería en un pesimismo más sombrío y más irremediable que el primero. Al no poder creer el hombre en Dios, ni en el universo, ni en sí mismo, no tendría más remedio que hundirse en la más negra de las desesperaciones. Daría la razón a la fórmula de Leopardi: «¿Para qué sirve la vida, sino para despreciarla?»

Las religiones han sido las que comenzaron a escrutar el

(3) «*Derniers Entretiens*», recogidos por M. Louis Prat.

problema del mal: ¿acaso no fueron ellas las que comenzaron en todas las cosas? Al querer relacionarse el hombre con el poder misterioso de quien se siente depender el hombre, éste y el medio inmediato en que se sumerge, ¿por qué intentaron ese esfuerzo, sino con vistas a descubrir y apropiarse los bienes, comprendido en éstos el bien del conocimiento, y el evitar los males? El bien y el mal eran, pues, todo para ellas, y la interpretación que había de darse es la primera de sus preocupaciones.

A este esfuerzo de las religiones se han asociado el sentido común y la filosofía. Sabido es que en la antigüedad ha sido difícil, a veces, distinguir lo que pertenece exactamente a las diversas disciplinas. Platón recoge mucho del Oriente religioso; Pitágoras, todavía más. Al parecer, obedece a motivos de piedad el que los sistemas emanatistas, al querer tener al Dios supremo lejos de este mundo imperfecto, hagan proceder de él toda la realidad escalonada, dejando a los principios intermedios, ya limitados, la responsabilidad de los fracasos y vicios.

En sus sistemas, una vez constituídos, los grandes clásicos griegos no conceden un lugar muy importante al problema del mal. Sábese, sin embargo, que Platón se sentía muy angustiado por ello, pero manifestaba a este respecto cierta impotencia. Además, tenía preocupaciones más inmediatas. Lo que él buscaba era el medio de fundar racionalmente la poltica ateniense entregada hasta entonces al empirismo. Y así como Descartes decidió ascender hasta los primerísimos principios metafísicos para fundar su física, así Platón remontóse dialécticamente hasta el Bien Uno, para descender armado de principios seguros hacia el gobierno de los pueblos. Sin embargo, en la elaboración del sistema y en su contextura, el lugar del mal se halla netamente señalado.

Lo mismo ocurre con Aristóteles, que en esto no difiere mucho de su maestro, añadiendo precisiones firmes a las concepciones, aún flotantes, del gran ateniense.

Dirigiéndonos al otro extremo de los tiempos filosóficos de Occidente, oímos decir a Henri Bergson que la esencia de su filosofía consistía en su concepción de la duración real y del devenir creador. Pero ¿quién le ha despertado a la idea de ese

impulso y de la duración que le mide, sino la comprobación de su recaída material, principio de la propensión natural inmovilizada, del accidente y del mal?

A todo lo largo de la historia de la filosofía se encuentran semejantes influencias. La doctrina de Plotino preséntase como un esfuerzo de liberación del alma, a la que ve hundida en la materia como en la fuente cenagosa de su mal. Spinoza declara que su filosofía no tiene más fin que la investigación de la felicidad y el efugio de su contrario. Bajo esta mismo presión, Kant, después de haber negado la razón teórica, se refugia en la razón práctica y en sus postulados *salvadores; Fichte erige su Yo trascendente; Hegel conduce la Idea a su supremo desenvolvimiento, a través de las etapas dialécticas de la Historia, y sobre el mismo patrón, Karl Marx intenta describir y prever los incontables modos de comportarse lo real. Schelling, en su postrer filosofía, inventa de nuevo el pecado original y la redención, imitado en esto por Lequier, Renouvier, Secrétan, Hamelin y otros muchos.*

Por vías opuestas, Schopenhauer, Hartmann y su grupo buscan las raíces del mal y hacen de este último el objeto casi exclusivo de sus especulaciones. Son éstos los pesimistas, mientras que Leibniz, optimista acérrimo, hace girar de igual manera su Teodicea *sobre este problema único: ¿De dónde procede el mal?*

En el vulgo, filósofo a su manera, se agitan sordamente las mismas cuestiones y se prestan a debates muy parecidos, en el fondo, a los que promueven el grupo de los pensadores. Cuando todo marcha bien no se piensa demasiado en esas cosas. La dicha no plantea porqués; *todo nos parece sencillo: el hombre feliz goza de su fortuna y no filosofa. Pero sufre, y, al momento, las preguntas se empujan unas a otras: ¿Por qué el sufrimiento? ¿Por qué las separaciones? ¿Por qué la muerte?*

¿No sabemos, acaso, qué sacudidas intelectuales producen invariablemente en los medios más humildes, los grandes cataclismos, las guerras, las calamidades públicas y privadas, los azotes de toda clase que ocasionan el mal del mundo? «Si existe un Dios, ¿cómo son posibles tantos males y tantos crí-

menes?» Esto es lo que se escucha por doquier y eso constituye una duda filosófica por excelencia. Aquel que estuviese en situación de responder a ella de manera eficaz preservaría del error a muchas almas.

Si se cede a la tentación y se desliza uno hacia el materialismo, se atribuye a la naturaleza la indiferencia hacia el bien y el mal, y el problema parece desvanecerse por la desaparición de su objeto. Pero esto es una manera de ver muy corta, pues la distinción del bien y del mal se impone en los cimientos de las construcciones naturales que el materialista está obligado a reconocer, puesto que él forma parte de ellas.

Desde que surgen las primeras atracciones de sus átomos, Epicuro tiene que comprobar que los elementos que él se procura así, obedecen a determinadas leyes. Y ¿qué es una ley sino una voluntad constructiva, la pesquisa de un resultado; en resumen, un fin que tiene el carácter de un bien? Si el resultado ha fallado a consecuencia de una interferencia, es un mal. Y esto se persigue a lo largo de todo el proceso que Epicuro y sus secuaces se ven forzados a ver en la obra. Ellos mismos concurren a ella.

Desde los tiempos del pensador griego y más explícitamente con Darwin, ha tenido que hablarse de adaptación, como único medio de explicar la conservación de los conjuntos provistos por el pseudo azar inicial, que no era uno de éstos, según acabamos de decir. Ahora bien, ¿qué es la adaptación sino una combinación favorable al par que conservadora de lo que es, y el punto de partida para nuevas combinaciones? Todo esto son bienes, o no se sabe lo que se expresa al hablar del bien en el sentido más general del término. Así, pues, a este sentido inicial se refieren todos los sentidos ulteriores. Porque a medida que las combinaciones se complican, la dosis del bien acrece, y, después de un estudio de evolución como el que se revela a nuestros ojos, esa parte es necesariamente inmensa. No espera, para afirmarse, a haber satisfecho los deseos de cada uno de nosotros. Y, aún desde este punto de vista, el materialista pronto se pondría enfermo si la indiferencia de la naturaleza fuera lo que él pretende. ¿Subsistiría un solo

minuto? ¿No sabe que su cuerpo y el funcionamiento de éste son el resultado de un formidable concurso de actividades? La indiferencia no crea nada. La crítica materialista, a este respecto, es una puerilidad, como en ocasiones lo revela Claude de Bernard. Esto debiera hacerla reflexionar para todo lo demás.

Vemos cuán profundamente se enraiza la cuestión del bien y del mal. Ya volveremos sobre ella con mayor amplitud. De momento, nos contentamos con observar que la inmensa mayoría de los pensadores no ha podido resignarse a creer que el mal, cuya existencia se manifiesta en el seno de un mundo por demás admirable y ordenado, no era susceptible de una interpretación racional. La cuestión es ardua; pero es digna del esfuerzo, y no debe asombrarnos que sea proseguida sin cesar.

La investigación es ésta: ¿cuáles son las ataduras del mal primeramente definido con exactitud, con la constitución primera de las cosas y con el poder que allí preside? Por otra parte, el mal, tal como existe, ¿puede conciliarse con el profundo optimismo del espíritu que tiende a la unidad armónica de todo, y con la aspiración invencible que nos lanza a la búsqueda y a la conquista del bien? Ambos estudios interesan a la filosofía: el primero en cuanto a la causa eficiente de los seres, el segundo en cuanto a la causa final. La afirmación, la negación y las modalidades de uno u otro, proporcionan los caracteres de las doctrinas.

* * *

Cuando le enseñaron a Casaubon la sala de la Sorbona diciéndole que allí se había discutido por espacio de varios siglos, respondió: «Y ¿cuál ha sido la conclusión?» Palabras irónicas que llevan muy lejos. Nos acordaremos de ellas para defendernos de las pretensiones a que se halla expuesto el pensamiento, una vez emprendida una investigación apasionante y de elevadas consecuencias como la nuestra. «Interminable problema» dice Carlyle, y no lo calificaba así por la

extensión de tiempo, sino también por la elevación de acceso, por la profundidad de misterio y por la amplitud de consecuencia. Escribir sobre ello es tarea ingrata.

Mientras se trata del examen de las opiniones de los demás, la cosa marcha sin mayores riesgos—también una crítica implica una doctrina—; pero al abordar la cuestión en sí misma, se encuentra uno abrumado por la dificultad. Se ven llegar de todas partes las objeciones, las ironías, hasta las protestas, las indignaciones y los anatemas. Cada cual piensa en su caso o en los casos sorprendentes que la doctrina no parece acoger. Mil «evidencias» están dispuestas a saltaros a la garganta. Mil ejemplos «concluyentes» vienen a través de vuestras mejores conclusiones.

La vida tiene más poder que las ideas sobre el vaivén de la opinión y sobre las convicciones de cada conciencia. El escritor que habla siempre y parece no escuchar jamás, pronto tropieza con un lector a quien le gustaría gritar: «¿Y esto? ¿Y esto otro?... ¡Si estuviese usted en mi caso!... ¡Si hubiera visto lo que yo he visto!... ¡Si reflexionara sobre tal cosa!...»

¡Ay! Es menester resignarse con tal situación. Enfrentarse con el universo y la vida, es gran audacia. «Llamar a las puertas de la creación», como dijo Rimbaud, ¡qué empresa más presuntuosa! Se enjuicia a Dios y al hombre: a Dios en su creación, y de ahí en su naturaleza; al hombre en su destino presente y porvenir. Avánzase hasta los confines humano-divinos y cosmo-divinos. ¿Se atrevería uno si no fuera porque habla tan sólo en nombre propio? Mas ya se verá que el genio, aun cuando aquí obstaculiza muy amenudo, también dirige y reconforta con gran frecuencia. Y, además, si hay

«... esas amargas fuentes
do la sapiencia humana su veneno ha mezclado», (4)

también existen fuentes puras a las que van a beber los gorrio-

(4) Lamartine. «*Nouvelles Meditations*». Consolación.

nes, y son lo bastante amplias para que en ellas se bañen los elefantes (5).

El genio no está sólo. El Autor del bien debe saber lo que es el mal, y sus razones, y sus límites. Si no ha estimado conveniente abrirse por entero, no nos ha abandonado en nuestras tinieblas. Razonaremos como filósofos; pero la doctrina cristiana estará siempre en primer plano en nuestros pensamientos, y si luego aparece una luz capaz de calmar las inquietudes y justificar la esperanza, no habremos hablado de ello en vano.

Añadamos—observación que aquí es de gran importancia—que el misterio mismo puede sernos propicio, visto que sobre la pantalla, la sombra dibuja tanto como la luz. Por eso, haremos bien, a lo largo de nuestras penosas investigaciones, atenernos a este consejo del poeta:

Medita, todo está lleno de luz, hasta la noche. (6)

A tal propósito, excúsenos — si es que no se nos alaba por ello—el conceder en nuestros comentarios una buena parte a la lira; el haber pedido prestadas, para aligerar el conjunto y fortificar nuestros discursos, «esas alas que hacen aletear una palabra cantarina en los labios de los hombres». (7)

---

(5) Palabras de San Gregorio.
(6) Victor Hugo. «*Les Contemplations*». III. 8.
(7) Saint Beuve. «*Notice sur Ronsard*».

HISTORIA DEL PROBLEMA

LA PREHISTORIA

PARA seguir en todas sus transformaciones el problema del mal, en las civilizaciones y a la vez en las obras, habríamos de agotar el contenido de la literatura universal, No es éste, como es natural, nuestro designio.

Tampoco trataremos de establecer un equilibrio ficticio entre los títulos diversos de nuestros comentarios. En unos sitios existe mucho; en otros, menos. Ciertos aspectos de la cuestión han escapado por completo a grupos enteros o a pensadores a quienes han chocado y retienen otras consideraciones. No iremos, por simetría, a registrar sus documentos para extraer de ellos, mediante la fuerza, consideraciones que abundan en otros.

Con mayor razón no nos rezagaremos en meras hipótesis allí donde certezas *a priori* parecen imponerse en cuanto se piensa en ellas. Tal es el caso del problema del mal en la prehistoria.

La historia comienza con la invención de la escritura. Antes de esto, es decir, durante miles y miles de años, ningún pueblo ni grupo alguno poseía anales, y a través de todo el paraje humano corría el río del olvido.

Todavía existen hoy pueblos semejantes. No han evolucionado. Sus recuerdos se reducen a una memoria humana. Detrás de eso, ¿qué hay referente a la actual cuestión? Tal

vez mucha complejidad, quizá también, mirando desde arriba, cosas muy sencillas y bastante fáciles de asegurar.

La naturaleza, al principio, ha debido aparecerse siempre a los hombres como una mezcla confusa de bienes y males. El mal en sí no era seguramente aprehendido: es una noción demasiado abstracta; pero el mal, para nosotros, el ser o el hecho hostil, tenía aún más que hoy su evidencia y su poder aterrador.

Represéntase al hombre, desnudo o sumariamente desnudo, avanzando paso a paso, sin defensa proporcionada con el peligro, entre monstruos junto a los cuales su estatura era minúscula, cazando, cazado, durmiendo en la caverna, aventurándose por los bosques, temiendo a los animales que tal vez le temían, y haciendo frente a los enormes osos para apoderarse de su piel, con peligro de muerte. ¿Qué sentimiento no había de tener ese hombre del mal amenazador, de la naturaleza cruel?

La oscuridad, las tormentas, los eclipses, tanto como los enormes saurios y las bestias salvajes, inquietaban su ánimo. Potencias imaginarias poblaban ante sus ojos las aguas, las selvas, las rocas, la atmósfera, y de ellas esperaban bienes y también males. Lo mismo ocurría con sus muertos, que se les aparecían en sueños y podían darle testimonio de favor o de hostilidad.

En cuanto al mal moral, la oscuridad de la conciencia primitiva obnubilaba, sin duda, su noción; pero aquél no sabría estar ausente allí donde subsistiera el menor fulgor de razón, y ya se le oye decir al anciano de aquellos tiempos, como hoy se dice y se dirá siempre:

«*Vivir es malo, hijos; esta edad es muy triste.*»

La idea de *tabu* y la de *impurezas*, comunes en las razas primitivas, ¿no son ya esbozos de concepciones morales? Es lo que no conviene tocar, lo que mancilla, quienes sugieren al instante la idea de lo malo. Conviene añadir a esto lo que no se *debe*, en razón de preceptos nacidos de la experiencia y notificados por los jefes o fijados por la tradición.

Las terribles necesidades de vidas tan expuestas debían mantener las violencias. A los primeros esquemas del comercio y de cambios benévolos se mezclaba la rapiña y el asesinato con vistas a ella. Hoy todavía, las tribus de los desiertos sudaneses y otras en número considerable, ¿no se entregan a luchas salvajes por unos pozos o por unos depósitos de sal? Eso no podía legitimarse más que por la pasión; el respeto a otro y al bien de otro se encuentra en la misma naturaleza.

Cuando la vida errante de los primeros hombres dejó paso a la vida sedentaria con vistas a una apropiación regular de los productos del suelo, los que se asentaban así, establecidos mediante ese hecho bajo un régimen de propiedad, hubieron de defenderse a la vez de los propietarios concurrentes y de las incursiones de gentes errantes y nómadas. De ahí la seguridad de grandes males como de grandes injusticias.

Otro tanto diremos de la guerra organizada, que debió ser contemporánea de las primeras formaciones sociales. Pues si la historia propiamente dicha registra los choques de los pueblos como el acontecimiento principal de sus fastos, con mayor razón debió serlo cuando la vida se hallaba menos estabilizada y era menos regular, más dependiente de las influencias climatéricas y de los recursos alimenticios de los diversos medios. El goce de mejores parajes y comarcas más favorables eran el equivalente a lo que son para nuestros civilizados de hoy la posesión de minas de oro o de yacimientos petrolíferos. ¡Qué choques no debemos suponer; qué domesticaciones mutuas o extinciones de las hordas por privación violenta de las condiciones elementales de la vida! El turbión en el trabajo, modificando continuamente las posibilidades de su existencia aquí o allá, debía multiplicar también las causas de los conflictos.

Es muy probable que la lucha por la vida o por el prestigio reinase entre los humanos durante largos períodos de tiempo, como la vemos reinar entre las bestias. No podían sobrevenir costumbres más civilizadas sino después de experiencias de vida social lentas en producirse y, sobre todo, en asentarse. La antropofagía, en estas condiciones, debió de ser corriente.

En ella no se venteaba mal alguno, aun cuando, tal vez, sólo la pasión pudo hacer olvidar a los humanos que otros semejantes no sabían ser una presa para ellos. La humanidad *fin en sí* no será una teoría sino después de largos milenios; pero pudo ser, en todo tiempo, un feliz instinto.

Dudamos en colocar bajo el signo del mal los sacrificios humanos que fueron tradicionales en todas las poblaciones que nos permite sospechar la historia. Esas hecatombes terribles, horribles en sí mismas, eran perpetradas piadosamente. Tratábase de un bien superior cuyas condiciones desconocidas dejaban lugar a supersticiones sangrientas.

Cuanto más lejos se remonta uno en la prehistoria, en las épocas paleolítica y arqueolítica, se encuentran huellas del culto a los muertos, y por ende, de una creencia en la supervivencia de cualquier manera que se la represente. A esta idea se mezclaba la de una retribución póstuma por las buenas y las malas acciones de la vida, que no se puede afirmar con seguridad, aun cuando las más lejanas tradiciones de Egipto, por ejemplo, posean huellas de ella.

En idénticas épocas, más especialmente en la época neolítica, vemos practicado el sacrificio de las mujeres sobre la tumba de sus maridos, como hoy sucede en la India, siendo también una falsa piedad la que allí se ejerce. Con sus mujeres se procura a los muertos un complemento de vida, de igual modo que se les proporciona con los alimentos y los utensilios; y se les tiñe sus restos, de igual modo que ellos coloreaban sus cuerpos. Supervivencia, siempre, y resistencia de los pobres vivientes al mal supremo de su condición temporal, que es la muerte.

No hay que pedir a estos primeros seres humanos que refieran el bien y el mal a una fuente primera, respecto a la cual el bien sería una derivación, y el mal un límite o un adversario. ¡El Bien-Uno de Platón no es de estos tiempos! El Dios único, santo y autor de santidad, deberá manifestarse él mismo, y ésta no era su hora. Todas las religiones prehistóricas son politeístas. Cuando apareció, más tarde, el monoteísmo, como en Egipto, sólo los sacerdotes y algunos fieles se adhirie-

ron a él por completo; la plebe permaneció ligada a las antiguas creencias. El pueblo judío es el primer pueblo monoteísta en conjunto y como comunidad nacional. Aún se ignoran sus constantes infidelidades.

¡Qué lejos está la vida humana normal de esta otra vida primitiva, y cómo el plan de la creación se ve allí cubierto de sombras! Es necesaria al contemplador una visión del porvenir animada de confianza para no desconocer y despreciar este plan. «La fe en Dios—escribe Amiel—, en un Dios santo, misericordioso, paternal es el rayo divino que enciende esta llama. ¡Oh! ¡Cómo siento—añade—la profunda y terrible poesía de los terrores primitivos que han originado las teogonías! ¡De qué manera la historia de las fuerzas desencadenadas, del caos salvaje y del mundo naciente, han llegado a ser completamente mi vida y mi substancia! ¡Cómo se aclara todo y se convierte en el símbolo del profundo pensamiento inmutable, del pensamiento de Dios sobre el universo! ¡Cómo se me presenta la unidad de todas las cosas, de modo sensible, dentro de la conciencia! Me parece vislumbrar el motivo sublime que, en las esferas infinitas de la existencia, bajo todos los modos del espacio y del tiempo, todas las formas creadas reproducen y cantan en el seno de la eterna armonía.» (1).

(1) Frederic Amiel: «*Journal intime*». 23 de mayo de 1855.

ASIRIO-BABILONIA

LA dosis del bien y del mal en la historia varía con las civilizaciones, y también el sentimiento que de ellos se tiene.

Lo que se llama civilización es el conjunto de hombres reunidos en ciudades en condiciones de vida que permiten el desarrollo de los conocimientos, de las producciones útiles y de las artes.

Nos son conocidas dos grandes civilizaciones primitivas, bastantes difíciles de situar en el tiempo en relación una con la otra. Se remontan ambas a los alrededores del año 4000 antes de Jesucristo. Una, próspera, en las orillas del Nilo; la otra ocupa la Mesopotamia, agrupando a los súmeros, pueblo bastante enigmático, pero ya civilizado, en las regiones fértiles y vastas que bañan el Tigris y el Eufrates, gemelos que equivalen al sagrado río de Egipto (1).

Hablaremos primero de aquel último país, cuya civilización nos interesa tanto más cuanto que se halla emparentada con aquella otra de la que procedemos como cristianos. La antigua Caldea es un territorio común al hebraísmo primitivo y a las poblaciones de Babilonia, Nínive y Assur. El primer héroe conocido de la historia asirio-babilónica, el rey Sargon, de origen semita, tenía bajo su cetro la ciudad de Abraham, Ur, en

(1) Mesopotamia significa entre dos ríos.

Caldea, que pronto habría de convertirse en el centro de la nueva civilización, tan desarrollada con posterioridad.

A pesar de su remotísima antigüedad, esta fase de la vida humana nos es muy conocida, gracias a algunos veinte millares de tablillas grabadas que relatan los hechos más antiguos y las más antiguas costumbres del país relativas a la vida civil y religiosa. El rey Assurbanipal, hacia 650 años antes de Cristo, fué quien tomó la iniciativa de constituir esta preciosa biblioteca. Existe, además, el célebre texto, traducido por nuestro compañero y amigo el Padre Vicent Scheil, y conservado en el Louvre con el nombre de Código de Hammurabi. Para nosotros, se trata de algo más que de un código. Bajo la forma de preceptos, nos informa sobre toda la vida asirio-babilónica y, particularidad capital para nosotros, en relación con el bien y el mal.

Desde su primer período histórico, Babilonia se deja entrever como una civilización ya avanzada. La familia tiene bases firmes y costumbres bastante puras. La organización del Estado comprende servicios muy definidos que se mantienen en conjunto por vínculos de un carácter a la vez civil y religioso. Se ha reflexionado sobre la vida y la muerte, y a despecho del carácter supersticioso de las creencias, se tienen del bien y del mal, por lo menos considerados en sí mismos, ideas bastante correctas. El error se halla del lado de las causas.

Todos los males de la existencia se encuentran personificados, y se esfuerza en conjurarlos mediante encantamientos apropiados según su especie. La fiebre, el dolor de cabeza, la gastralgia, el reumatismo, son entidades reales, casi vivientes, a las cuales se exhorta para que se alejen o a las que se les obliga mediante operaciones mágicas. De igual modo se combate la mala suerte, y los fantasmas, que son desaparecidos a los que siempre se les teme porque son tristes. Contra la malicia de los brujos, hay lo que se llama la combustión, porque en el curso de la ceremonia el simulacro del brujo es arrojado al fuego.

La muerte es temida de los vivos por su mordedura y sus

consecuencias. Los difuntos constituyen una ciudad sin alegría, en el país de las sombras, la *gran tierra*, la *tierra sin retorno*, en la parte inferior del globo. Y esto a condición de haber sido enterrados, sin lo cual marchan errantes y no encuentran descanso. El muerto también quiere alimento. Si se le descuida a este respecto, se venga con apariciones terroríficas, y a veces con verdaderas posesiones.

Entre tales desamparados es donde se reclutan los que se llaman Malos, es decir, los genios malvados. De ellos se cuentan siete grandes categorías, cada una dividida en dos grupos que ocupan el cielo y la tierra. Reparten enfermedades y plagas. Se les compara con el huracán desencadenado y se les atribuye, en bloque, el origen del mal sobre la tierra y en el mismo cielo donde causan los eclipses.

Sin embargo, estos genios no son dioses, y no es de ellos, por tanto, de quienes dependen en primer término los bienes y los males. Los dioses son los Baals. El mundo infernal tiene su baal, su señor, que es el dios Nergal. El cielo también posee su baal, el dios Anu, y la tierra y los aires tienen por soberano al dios Bêl, baal por excelencia a causa de su proximidad con los hombres. Es el dios de los mortales, mientras que Nergal es el de los muertos, y Anu el de los inmortales.

Hay dioses ambiguos en su naturaleza, caprichosos de carácter, que tan pronto derraman beneficios como servicios. Así Adra, el dios de las tempestades devastadoras, pero también del viento bueno y de las lluvias fecundantes. Se hallan unidos a estos dioses por los vínculos del terror y por los del reconocimiento.

Mediante la magia se intenta desbaratar los malos designios de los dioses inferiores, mientras la oración y la alabanza se dirigen a los dioses buenos con una confianza filial. Créese en la misericordia del cielo, lo que no excluye el temor reverencial, sino el constante espanto que experimentan determinados pueblos con respecto a la Divinidad. Aquí, como entre los judíos, *temer* es adorar y mostrarse fiel.

Hay un destino que se atribuye a cada persona. Son los dioses los que le fijan, bien por un año, bien por la vida ente-

ra. Decídese ello en consejo de dioses o por el ministerio especial de Anu. de Bêl, de Éa, de Marduk. La suerte de cada cual está escrita por Nabú, el dios de la escritura, sobre las «tablillas del destino» que se suspenden del cuello de Marduk; y mediante las oraciones y los sacrificios se puede obtener la modificación de estos decretos.

La idea de la providencia se halla profundamente anclada en el alma babilónica. El pueblo en colectividad, los grupos, los individuos, se sienten bajo una paternidad y con ella reivindican la protección contra los males de la vida.

Cada cual posee su dios particular e invoca su patronato. Como el Angel de la Guarda cristiano, este dios sirve de intermediario entre el fiel de Babilonia y los otros dioses; dirige a su pupilo en la vida y se encarga, si es fiel, de preservarle de todos los males. La unión entre ellos es tan íntima que se amalgaman sus dos nombres. Illî-Duri, nombre propio, significa: Mi Dios es mi fortaleza; Illî-Gimbanni: Mi Dios, concédeme la gracia.

En caso de prevaricación, el dios protector se retira y el hombre se convierte en la presa de los espíritus del mal, que «caen sobre él y le cubren como un vestido» (séptima tablilla Sûrpu). Se le entrega entonces a la enfermedad o a los reveses, de los que no podrá desprenderse sino por la oración y los sacrificios. Y de este modo volverá su dios.

A tal efecto, los sacerdotes han compuesto verdaderos «salmos de penitencia», como en el judaísmo. Allí se mencionan los pecados ocultos, al modo como se vé en el *Miserere*. Pues está entendido que la confesión es una condición necesaria del perdón. Cuando un hombre viene a consultar al sacerdote para saber lo que ha podido atraer sobre él las calamidades de que se queja y de las que pide al cielo la liberación, el sacerdote procede a un interrogatorio que demuestra cómo se comprende en Babilonia la conducta moral.

Se inquieren inmediatamente las faltas en relación con los dioses, a saber: el desprecio o la negligencia en su culto, que a la vista de todos, es el primer deber humano. Después de lo cual interroga al paciente sobre lo que sigue: ¿Ha sepa-

rado al hijo del padre?—¿Ha separado al padre del hijo?—¿Ha separado a la hija de la madre?—¿Ha separado a la madre de la hija?—¿Ha separado a la nuera de la suegra?—¿Ha separado a la suegra de la nuera?—¿Ha separado al hermano de su hermano?—¿Ha separado al amigo de su amigo?—¿Ha separado al compañero de su compañero?

Y para los pecados de omisión: ¿Ha dejado de liberar al prisionero, de soltar las cadenas del preso?—¿Ha dicho del prisionero: ¡Qué le prendan! Del encadenado: ¡Que le encadenen!?—¿Ha existido por su parte ofensa hacia el abuelo, odio contra el hermano mayor?—¿Ha accedido en una cosa pequeña y no en la grande?—¿Ha dicho sí en lugar de no?—¿Ha dicho cosas que no son claras?—¿Ha proferido palabras de alboroto, frases ultrajantes?—¿Ha empleado una balanza falsa?—¿Ha tomado dinero no legítimo y rechazado dinero legítimo?—¿Ha sobrepasado el límite justo?—¿Ha colocado un límite falso?—¿Ha penetrado en la casa de su prójimo?—¿Se ha apropiado de la mujer de su prójimo?—¿Ha vertido la sangre de su prójimo?—¿No ha aliviado al hombre libre en su angustia?—¿Ha arrojado al hombre bueno lejos de su familia?—¿Ha dispersado una familia reunida?—¿Se ha revuelto contra una autoridad?—¿Su boca era justa, pero su corazón falso?—¿Decía su boca esto y su corazón estotro?—¿Ha marchado a la zaga del mal?—¿Ha franqueado las fronteras de la justicia?—¿Ha hecho lo que no era bueno? (2)

He ahí, de cierto, una moral elevada, y que supone una civilización verdadera. El mal se encuentra perseguido en todos sus dominios. El P. Lagrange, comentando estos textos, se halla autorizado para decir: «Este derecho se nos presenta como un vigoroso esfuerzo de la razón para realizar la justicia. Se anticipa en mucho al derecho estrecho, sacerdotal y formalista de Roma, que no alcanzará tamaña altura de humanidad sino bajo los Antoninos.» (3).

(2 Segunda tablilla mágica de la serie *Surpu*.
(3) «*Revue Biblique*», 1903, pág. 50.

En Asiria-Babilonia, como en todas partes, a pesar de asertos tendenciosos y frágiles, la vida moral está íntimamente ligada a la vida religiosa. El mal moral, tal como se le concibe, aparece en contradicción con la voluntad de lo alto y demanda sanciones por parte de las potencias soberanas. La misma ley procede de los dioses por intermedio del rey. De igual modo, éste tiene como papel «crear el derecho en el país, aniquilar al malvado y al perverso, impedir que el fuerte oprima al débil» (4). Pero cuando el juez humano es impotente para descubrir la injusticia, son los dioses los que, por diversos medios, juzgan en última jurisdicción. Ellos son quienes castigan a los mentirosos, a los falsos testigos, a los perjuros que no siempre se pueden despistar.

He aquí lo que dice un sacerdote al presentar su penitente a la divinidad: «Enfermedad, languidez, debilidad, sufrimiento, se han extendido sobre él. Queja y suspiro, opresión, angustia, terror, temblor han perseguido y desgarrado sus deseos. «Yo soy pecador, y por eso estoy enfermo», es lo que gimió ante ti.» (5).

En efecto, en esta vida es donde se castiga el mal moral. Después de la muerte, la desgracia viene de que no hay nadie para sostener una pálida existencia. Se cree, es cierto, en una determinada vida posterior, pero que depende muy poco de la moralidad; difiere según se haya ocupado o no de la sepultura. Este punto es de gran importancia, por ello tienesele en gran consideración entre los vivos, ya sea para favorecer, ya para castigar. En los cielos no habitan más que los dioses, ni siquiera los hombres que escapan a la muerte, como el heroe del diluvio y su mujer, que se vieron transportados a una isla lejana, «en la desembocadura de los ríos». Ninguna sanción póstuma tampoco. Nada se oye del reino de los muertos. «Cuando los dioses crearon la humanidad—dice la ninfa

(4) Código de Hammurabi, recto V.
(5) Según Zimmern: «*Babylonian Hymnen*».

Samitu a Gilgamesh, el heroe sumerio—estatuyeron la muerte para esa humanidad y guardaron la vida entre sus manos.»

Hay una planta de la vida que hace ser inmortal; pero es inaccesible, y si Gilgamesh ha conseguido apoderarse de ella después de largo y penoso viaje, le fué arrancada por una serpiente. Se pide, pues, a los dioses el ser saciado con días y verlos repletos con la prosperidad de la tierra: tal es la sanción del bien. La del mal será una muerte prematura o una serie de calamidades en proporción con la ofensa.

El legislador conjura a los dioses a que hagan «correr como el agua la vida de aquel que infrinja o cambie indebidamente las leyes» (Código de Hammurabi, verso XXVI). Se llega hasta pedir que a dicho efecto los destinos sean cambiados y que el culpable muera «en un día que no sea el de su destino» (Prisma IV, 79).

Durante su vida, el culpable no escapará al castigo que merece. La sociedad en su conjunto tendrá igualmente lo que le es debido. Cuando se honra a los dioses y reina la justicia, «los viejos bailan, los jóvenes cantan, las mujeres y las mozas se dan en matrimonio, las viudas vuelven a casarse, se consuman los matrimonios, se engendran niños y niñas y nacen chicos. A los que han pecado y aguardan la muerte les llega una vida nueva. El hambre se satisface, el flaco engorda, los huertos se cubren de frutos, etc.» (Carta de Adad-schum-utsur a Assurbanipal). Y la conducta contraria produce, como es natural, efectos contrarios.

En cuanto a las sanciones legales por crímenes particularmente antisociales, son severas. Los adúlteros sorprendidas en flagrante delito son arrojados al agua, a menos que el marido perdone. El incesto del padre con la hija entraña la expulsión del país, y si se trata de una madre con su hijo se les quema a ambos culpables (6). De una manera general, la proporción entre los delitos y las penas aparece observada con un gran sentimiento de justicia.

---

(6) Código de Hammurabi. $ 157.

Fuera de las sanciones previstas y justificadas, al cielo se le supone benévolo. Cuando el mal adquiere un carácter arbitrario y se le cree sobrehumano, es obra de genios privados y superiores a los mortales, pero inferiores a los dioses, como los que mencionábamos hace un momento.

Hay, sin embargo, en Babilonia como en Judea, una tradición temible. En tiempos del rey Xisouthros, que reinó 64.800 años, según las crónicas primitivas, los dioses hicieron perecer a la humanidad por un diluvio en castigo de sus crímenes. Pero este cataclismo no puede atribuirse a una malquerencia del cielo: es una sanción moral que implica una oculta intención de indulgencia y de renovación.

Además, no tememos decir que, en semejante hecho, hubo alguna distracción atribuíble no a la Divinidad suprema, sino a Eulil, consejero de los dioses. Ishtar, irritada contra él por tal hecho, quiere impedirle que tome parte en el sacrificio de Uta-Napishtin, el Noé babilónico. «Que los dioses acudan a la ofrenda—dice ella—; pero que Eulil no venga a la ofrenda, pues no ha reflexionado: ha producido el diluvio y ha hecho sufrir a mis gentes la destrucción.» «¿Es que crió a las gentes para que, como los pececillos, llenen el mar?» Éa, por su lado, se enfrenta con el autor de la calamidad en estos términos: «¡Oh, tú, el prudente entre los dioses, el héroe, ¿cómo no has reflexionado y causaste el diluvio?»

En esta religión, que glorifica muy especialmente las fuerzas del bien, se deja un lugar para los desórdenes de la sensualidad y los caprichos más crueles. La impura Isthar, personificación del planeta Venus, a pesar de ser llamada la *Benévola*, no es menos lúbrica y temible. Está afectada por los dos sexos: macho, como divinidad de la mañana, hembra, como diosa de la noche. Preside a la vez la guerra y la voluptuosidad. Es hermana de Shamasch, dios de la luz, y de Ereshkigal, dios de los lugares infernales. Tiene innumerables amantes y arrastra a los hombres con sus seducciones. Por ello, es una diosa exigente: reclama las primicias de la virginidad; organiza la prostitución,

repartiendo sus fieles en tres categorías «por las cuales ha conservado al hombre y le ha entregado en sus manos».

Existe ahí una especie de maniqueísmo latente: fuerzas del bien y fuerzas del mal se combaten, como en casi todos los pueblos antiguos. Determinadas divinidades castigan excesos que otras favorecen: Marduk es el dios del orden; también se le atribuye la creación, por excelencia: la de la humanidad Es el vencedor del Caos. Pero frente a él se halla Tiamat, dios de la confusión y del mal. Es que en estos regímenes donde la religión lo es todo, la vida quiere tener su representación celeste por completo. La unificación en el bien es un progreso reservado al porvenir.

La victoria sobre el mal, tanto en la vida privada como en la pública, está atribuída a los dioses por intermedio del clero y de los ritos, conteniendo éstos una fuerte dosis de magia. La primera clase en el clero es la de los *conjugadores* que arrojan los espíritus perversos y vuelven propicios a los dioses. Entre ellos, el Kalú tiene por misión calmar mediante los cánticos a los dioses irritados. Otro se encarga de los enfermos y de los pecadores, y es creencia que si todos los ritos se realizan con un corazón fiel, «el mal no se acercará». Además, en la fundación del templo, y esta vez a beneficio de los adoradores, se introduce un símbolo profiláctico cuya acción será permanente aunque ignorada.

Según las ideas babilónicas, la humanidad posee una misión sobre la tierra: mantener el culto de los dioses y procurar la realización de sus voluntades. En caso de fidelidad a este programa, habrán de esperarse todos los bienes. Si se falta a ellos, pueden seguirse grandes calamidades, según lo testimonia el diluvio «que cambia todo en fango», o también las epidemias, la sequía, el hambre, etc.

Se dan, naturalmente, sacrificios en los templos con vista a la prosperidad pública, en la paz y en la guerra. Los hay especiales a beneficio de los jefes. Existen también para los particulares, con vista a su consuelo o a la purificación de su conciencia. El animal sacrificado es, entonces, el sustituto del

paciente, y se pide a los dioses, o a los espíritus, que acepten «carne por carne, sangre por sangre y corazón por corazón».

Se habrá observado que, en nuestro análisis, no hemos distinguido entre Asiria y Babilonia, aun cuando se trate de dos pueblos y de dos territorios. Es que las dos civilizaciones no tienen diferencia esencial.

Asiria prolonga al norte Babilonia y ocupa Mesopotamia en la parte más elevada de su llanura. Su superficie es más grande y su historia es igualmente importante en la común civilización. Su origen, como nación distinta, remonta a más allá del siglo XXV antes de nuestra era. La lista de sus reyes nos es conocida sin interrupción desde Puzur-Ashir, hacia 2250, hasta el derrumbamiento del imperio. La primera de sus capitales es Assur; la segunda, Nínive. Estas dos ciudades, que pueden compararse en importancia con Babilonia, entran más de una vez en lucha con ella, especialmente en el reinado de Teglathfalasar, uno de sus reyes más poderosos, que, además, tiene la prudencia de preparar alianzas y unir estrechamente ambas civilizaciones.

Largos periodos de guerra cubren esa historia, como la de la mayor parte de sus contemporáneos; pero también se comprueban allí construcciones, grandes plantaciones, establecimientos de ciudades, de la cultura y de la vida religiosa. Los nombres emergen de los Salmanasar, de los Teglathfalasar, de los Sargon, de los Sennacherib, de los Assurbanipal, bajo cuyo reinado Asiria alcanza su apogeo de civilización y de gloria, a treinta años de la caída (607 ó 606).

Añadid, para Babilonia, Hammurabi, Merodaq-Baladan, Nabucodonosor, Nabonassar, Assarhaddon, etc., que son grandes soberanos. Desgraciadamente, todos los reinados van marcados con una crueldad espantosa, y no se refieren al carácter particular de los hombres, sino al de las ideas reinantes: que es lo que nos concierne.

Como coronación de las hazañas militares, entréganse a excesos que parecen normales y se repiten de guerra en guerra y de reino en reino. Empalan, desuellan vivo, apilan cabezas, se cortan manos, pies, narices, labios y orejas. Sáltanse los

ojos a millares y en ceremonia solemne; se arrancan lenguas por una palabra que no agradó; se arrasan ciudades y se reducen poblaciones enteras a una suerte horrible. Hasta los mismos árboles no son perdonados; se les corta y se hace con ellos vastas hogueras, donde se precipita, a veces, a toda la juventud de una ciudad. De todo lo cual se vanaglorian en sus anales, porque tales son los signos de la gloria y tales las costumbres de la región y de la época. Es triste, y se comprenden estas palabras del profeta Nahum (m. 16), anunciando la ruina de Nínive: «Todos los que oirán hablar de ti aplaudirán tu destino, pues ¿sobre quién no se ha dejado sentir tu maldad?» (7).

---

(7) Para todo el conjunto de esta historia, cf. Paul Dhorme: «*La Religión asirio-babilónica*», 1910; «Selección de textos religiosos asirio-babilónicos», 1907; y L. Laporte: «*La Mesopotamia*» en la Colección «Evolución de la Humanidad».

EGIPTO

LA civilización procedente de Asia alcanza aproximadamente y al mismo tiempo, según ya dijimos, a Asiria-Babilonia y a Egipto. Un largo pasado prehistórico precede a lo que conocemos con seguridad del pueblo egipcio. Lo cierto es que esta población, tan bien dotada, y que debía adquirir tan alta reputación de sabiduría, no se desprendió sino poco a poco de una barbarie caracterizada, en aquello que nos concierne, por el más grosero fetichismo.

Ha sido menester mucho tiempo para que cesara de atribuirse exclusivamente a potencias malignas todo lo que podía ser motivo de sufrimiento. Las enfermedades, los reveses, las ruinas, las enemistades, la muerte, todo procedía de poderes hostiles a quienes se trataba de conjurar o aplacar. La magia se manifestaba inexorable. No se podía andar sin ir pertrechado de amuletos y la memoria atestada de fórmulas de encantamiento. Se desconfiaba de los muertos tanto como de los vivos, de los animales como de los hombres; y el temor supersticioso, unido al sentimiento del misterio animal, es el que dió lugar, al esperar que los fieles seguidores vieran en ello un puro símbolo, a ese culto extraño del que gozaron en Egipto durante milenios el chacal, la serpiente, el lagarto, la rata y el ratón, el halcón, el cocodrilo y demás animales dañinos.

La importancia acordada a estos cultos era tan grande, que cualquiera que hubiese matado, aun cuando fuera accidental-

mente, a un animal sagrado, se le castigaba con la muerte. Cuando se entregaban a los trabajos del campo teníase cuidado de proveerse de fórmulas mágicas para evitar la mordedura de las víboras cornudas, de los escorpiones y de la terrible serpiente *ureus*, de la que existe en la Biblioteca Nacional un bellísimo ejemplar de bronce.

La construcción de una casa comenzaba por un sacrificio y se regaba el suelo con la sangre de la víctima, para arrojar de la futura morada las influencias nefastas. La primera paletada de las zanjas de los comientos servía para cubrir el pie de un árbol protector. Cuando se alzaban del suelo los muros, se reservaba en ellos dos nichos para alojar serpientes, a quienes se les encomendaba la protección de la mansión contra los ladrones. El guerrero aumentaba dicha protección suspendiendo encima de su puerta calaveras, manos, pies o falos de sus enemigos vencidos.

El apartamiento de estas prácticas y de tales estados de espíritu duró mucho y jamás resultó completo. Hasta el final quedó cierta ambigüedad en el pasivo de esta civilización brillante y próspera, elevada y teñida de nobleza. La esfinge representa bastante bien su genio, esa esfinge de mirada horizontal, que parece contemplar un infinito lejano, que no deja adivinar el sentido de su sonrisa.

Egipto tiende a separarse poderosamente de la materia, sin conseguir por completo ese esfuerzo. Los colosos de Memnon relucen al primer rayo de luz matinal, pero la arena los sepulta. La escultura jeroglífica está sumida en lo sensible y no accede directamente al espíritu. El hombre de este país comprende muchas cosas, pero no se comprende bien a sí mismo; por eso, no ha producido obra nacional, como la Acrópolis o el Templo de Jerusalén, como la *Iliada* o la Biblia.

La civilización egipcia se lanza hacia la vida y permanece, por una parte, bajo la intimidad de la muerte. Las tumbas tienen en ella tanta más importancia que los templos, lo cual interesa vivamente a nuestro tema, pues es un síntoma que concierne a la concepción del bien y del mal.

Sin querer poetizar, como suele hacerse a veces con el tema,

puede decirse del pueblo egipcio en sus primeros tiempos que ha sido amigo del bien y enemigo del mal en la manera en que lo permitía un alma nacional en formación, y en relación con esto nada tiene que envidiar a los otros pueblos. Ha expresado su sentimiento a este respecto en forma de sentencias, de aforismos o relatos. No ha formado sistemas. Privado de espíritu filosófico, ha dejado a los griegos el sistematizar lo que sentía de manera honda, pero no era capaz de reunir en principios. De cuadros lógicos a la manera de Aristóteles, no tenía ninguna idea. Hasta la palabra *deber*, hasta la palabra *virtud*, son extrañas a su idioma, extrañas aun a su propio espíritu en su forma abstracta. El egipcio todo lo hace en concreto, y lo concreto es lo que importa aquí.

La concepción de la divinidad está en la base de todo. En Egipto evoluciona con la civilización, que a su vez condiciona. Nacido del fetichismo y de la adoración del dios Nilo el río sagrado del que depende toda su vida, y cuya regularidad estacional es semejante a la de los astros:

«*Como la eternidad, siempre su flujo renace*» (1),

este pueblo llegará, a través de la Enneada y la Triada de las dinastías intermedias, a la concepción del Dios uno. Y no será sin mucha maleza imaginativa que disfraza la idea central, mucho simbolismo obnubilando al vulgo el sentido de la realidad; pero ésta se halla reconocida, y este mismo culto de la animalidad, que tan grosero fué, parece proceder al fin de un profundo sentimiento de la unidad del sér, de lo que hay de común y de divino, en el fondo, en todas las manifestaciones de la vida, ya sea acá o en el más allá de la humanidad pensante.

He aquí un texto de Apuleyo en el que la misma diosa Isis proclama su imperio unitario y revela con ello las propias tendencias egipcias: «Soy la misma Naturaleza de todas las cosas,

(1) Lamartine: «*Le Dernier chant du Pelerinage d'Harold*».

la Señora de los elementos, la fuente y origen de los siglos, la Soberana de las divinidades, la Reina de los manes y la primera de los habitantes de los cielos. Yo sólo represento en mí a todos los dioses y a todas las diosas. Gobierno a mi voluntad las refulgentes bóvedas del cielo, los vientos salutíferos del mar y el triste silencio de los infiernos. Soy la única divinidad que hay en el universo,, que reverencia toda la tierra bajo diversas formas, con ceremonias varias y con nombres diferentes. Me llaman la Madre de los dioses.»

Una inscripción del templo de Sais, ciudad del bajo Egipto, inscripción que nos ha conservado Plutarco, hace decir también a esta divinidad soberana: «Soy lo que ha sido, lo que es y lo que será. Ningún mortal ha levantado mi velo.» El soplo de panteísmo que exhala estos textos los aleja mucho, no hay duda, de la pureza bíblica; testimonian, sin embargo, un gran esfuerzo de elevación y unificación de los pensamientos primeros.

Ahora bien; reconocer la unidad divina con los atributos esenciales del verdadero Dios, era traer el problema del mal a sus verdaderos términos. El dualismo maniqueo, tan extendido, ya no era posible. Hay en él, no obstante, numerosas huellas en los escritos, en razón a la lentitud evolutiva de los pensamientos comunes.

La leyenda fundamental que había ocupado el espíritu del pueblo egipcio en sus comienzos es este mito de Isis y de Osiris, tan divulgado por Plutarco para su propio interés (2). El sentido del relato es de una elevada moralidad, que exalta la justicia de Osiris, la fidelidad conyugal y el amor maternal de Isis, y la piedra filial de Horus, retoño suyo.

El problema del bien y del mal se liga con esa tradición aproximadamente hacia la XVIII dinastía. En su origen no tenía esa significación general. Pero, a partir de entonces, Osiris será esencialmente el *Ser bueno* (Uonnofer). El mal le será atribuído a su hermano Set, que es su asesino y que tendrá

(2) Plutarco, «*De Iside et Osiride*». C. XLV.

por asesores a los *Burlones,* espíritus malvados que aparecen de noche en el valle del Nilo y molestan a los seres vivos perdidos en las sombras. Este Set egipcio es el Tyfon de los griegos. Los dos principios, bueno y malo, se ligan al fin con la leyenda de Ra, el dios del cielo, y la oposición del bien y del mal es entonces la de la *luz* y la de las *tinieblas,* idea que se encuentra en toda la historia de la humanidad.

Bien se ve que ahí existe una mescolanza. No hay que asombrarse de ello, ya que el dualismo, caracterizado o parcial, es una tendencia extendida por todas partes en el mundo antiguo y aun en el nuestro. En el más remoto Egipto, ya se hablaba de la oposición de Isis, naturaleza primordial, matriz universal, llamada la *Buena diosa,* y la serpiente Apofis, enemiga de los humanos, que trataba de equilibrar la influencia de la diosa bienhechora. Al final, la serpiente era vencida, pero no sin esfuerzo, y en ello existía un cierto dualismo.

Existe en los papiros un vivo sentimiento de los males cotidianos y de la fatalidad que a ello nos expone, aun cuando sea en el seno de la prosperidad más brillante. «Te han sido dados lugares placenteros—dice un antiguo texto—; se han colocado cactus alrededor de los espacios que para ti trabajaron con la azada. Se han plantado en el interior sicómoros que unen todas las propiedades dependientes de tu casa. Puedes llenar tu mano con las flores que tus ojos contemplan. Pero en medio de todo ello, tórnase uno enfermo. ¡Oh, feliz aquel que no abandone nada de esto!» Y para concluir, como siempre, esta alternativa: sumirse en un desaliento triste, o precipitarse con la cabeza baja en el goce de lo que se nos escapa de tal manera (3).

El mal moral no preocupa menos al egipcio bien nacido, pero en esto también se aprecia una evolución más sensible. En el primitivo Egipto, la moral se confunde con la observancia de los ritos. Se mantiene entre la religiosidad supersticiosa

(3) Amelineau: «*Essai sur l'Evolution historique el philosophique des Idées morales dans l'Egypte ancienne*, págs. 335-336. Ernest Leroux

y el bien vivir. El fin de la enseñanza moral es, sobre todo, utilitario. Se realza esta máxima, tan cristiana en apariencia: «No hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti.» Pero se trata de un miembro de la familia o del círculo inmediato a ella, y, sobre todo, se piensa en las penosas consecuencias de una omisión a este respecto.

En todo caso, el pecado contra el prójimo no existe más allá de las fronteras. Allí, puede entregarse alegremente a la violencia o a la rapiña. Y lo mismo ocurre en lo que conciernes a los grados más ínfimos de la escala social. El *felah* tampoco está considerado como sujeto moral. Se le roba, se mofan de él y, en ocasiones, se le maltrata. Pero así ocurría en todas partes antes del cristianismo, y mucho más en Grecia y Roma que en Egipto.

Entre los crímenes reputados mortales entre los egipcios, el más grande de todos concernía al Faraón, dios visible, poseedor de toda la tierra y ante el cual todo debía temblar. Un crimen semejante no se perdonaba, El parricida, que se equiparaba con aquel otro, excitaba un profundo horror. Se le castigaba lacerando las manos del culpable con una caña afilada, después de lo cual se le quemaba vivo sobre una hoguera de espinos. Y también el adulterio estaba reputado como un gran crimen ; pues a la familia, a la que conturbaba profundamente, se la tenía en el país en gran honor. El castigo, siempre capital, adquiría a veces formas bastante particulares. En un cuento referente al Rey Khufu, se ve a un vasallo seduciendo a la mujer del primer escriba, y citándose con ella, en secreto, en la quinta del marido. Habiéndoles denunciado el mayordomo de la casa, púsose el marido «furioso como una pantera del mediodía», y haciéndose traer el libro de los sortilegios, formó un cocodrilo de cera, le animó con sus fórmulas y le arrojó al lago en el momento en que el culpable iba a bañarse. El cocodrilo capturó al bañista y le retuvo siete días en el fondo del agua, tras de lo cual, por orden del Faraón, le devoró ; la mujer fué quemada viva y sus cenizas arrojadas al agua, en el mismo lugar en que había sido devorado su cómplice.

Menester es confesar que, a pesar de estas severidades, la

moralidad sexual no era muy floreciente en Egipto; el clima se prestaba poco a ello, y los vicios contra natura estaban allí tan extendidos como en Grecia. Como desquite, las atrocidades guerreras que hemos señalado en Nínive y Babilonia no son conocidas. Las hazañas guerreras no figuran ni aun en las inscripciones. Osiris, el prototipo del héroe nacional, es «un dios que no tiene enemigos».

De igual modo que en la mística cristiana se propone como remedio al mal moral la meditación de la vida y sus últimos fines, así ocurrió también en las buenas épocas de la mentalidad egipcia. «La muerte viene—dice el papiro Prisse—; lo mismo se apodera de la criaturita que se halla en brazos de su madre, como del que se ha vuelto viejo. Piensa, pues te he dicho cosas excelentes que debes meditar en tu corazón. Hadlas y te convertirás en un hombre bueno, y todos los males se alejarán de ti.» (4).

Este pensamiento de la muerte ha dominado el alma egipcia hasta la obsesión. De todos los pueblos, es el más penetrado de la caducidad de la existencia, y el poeta ha visto bien, cuando pone en boca de un Faraón, como conclusión a la ceremonia de su subida al trono:

«*Y ahora, edificad mi tumba.*»

Las Pirámides, que responden a ese deseo, son monumentos funerarios como no existen en ninguna otra parte del mundo. Estas montañas, talladas por la mano del hombre, cuando desde lo alto de la ciudadela de El Cairo se las contempla perfilarse sobre el horizonte, proporcionan a quien se acuerde de su significación una impresión trágica. La ciudad está a sus pies, aplastada, minúscula, y ante su silencio su diminuto zumbido no cuenta para nada.

Las Pirámides son únicas; pero las siringas de Tebas no tienen parecido, y las precauciones tomadas para preservar la

(4) Cf. Ad. Herman: «*La Literature egyptienne*», pág. 297.

seguridad de estas moradas eternas, jamás han testimoniado semejante solicitud. Grande es la emoción del viajero al penetrar en estas excavaciones misteriosas, cuyas paredes parecen pintadas ayer mismo, y donde se ha encontrado en la arena, después de unos cincuenta siglos, la huella de los pasos del cortejo fúnebre, al dejar, retrocediendo, los venerados restos.

En Egipto, las estatuas de los vivos tienen ya el aspecto fijo y contraído del sepulcro. La caricia de la tijera parece haber sido para ellas, como aquellas unciones de la Magdalena, de las que Jesús decía: «*Hizo esto previendo mi sepultura.*» Y alrededor de tales simulacros, como el desierto que sólo el Nilo fertiliza, parece extenderse invisiblemente la región donde únicamente habita el recuerdo.

Esta región existe. Augusto Comte ha hablado de la *inmortalidad subjetiva*, de esa *sobrevida* en nosotros de los seres desaparecidos: los egipcios tienen el culto ferviente de éstos; y a aquella consagran sus hipogeos y sus pirámides. También saben decir:

«*La muerte ha revivido suavemente en mi alma*» (5)

Pero esta melancólica *sobrevida* no es la única que florece a orillas del Nilo. Los ribereños del sagrado río, superiores en esto a los antiguos judíos, se acercan a la inmortalidad mezclando su noción, según las épocas, con muchas supersticiones y sueños. Su idea más pura aparece bien expresada en este texto de Hermes trimegisto: «La muerte es para muchos hombres un fantasma espantoso, y, sin embargo, no es más que una liberación de los vínculos de la materia. El cuerpo no es más que un vestido de inferioridad que nos impide subir a los mundos del progreso. Es una crisálida que se abre cuando estamos maduros para una vida más larga y más elevada.» (6).

En otros medios o en épocas más remotas interviene la magia, y las ideas ridículas se mezclan con las concepciones su-

(5) Francis Jammes: «*Le Deuil des Primeveres*». IV Elegía.
(6 Traducción de Luis Menard. 1863.

periores. Los textos son muy diversos, según las fechas. Al desmenuzarlos, se pierde en una confusión inextricable. Pero las ideas esenciales subsisten. La muerte es un vencimiento moral. No deja el mal impune, y menos, el bien sin recompensa. Este mal supremo del tiempo se abre, si lo queremos, sobre un porvenir dichoso.

La sucesión de ideas con más frecuencia expresada es ésta. El muerto había vivido en la tierra gracias a un principio interior, a modo de doble espiritual, llamado el Ka. Perdido a causa de la muerte, este Ka es restituído al hombre por una vida ulterior, a condición de que sea *justificado*, es decir, reconocido como inocente en el tribunal de Osiris, y de sus cuarenta y dos asesores, en presencia de la diosa Verdad. Entonces, el elegido vuela entre los dioses, en las regiones celestes, donde lleva una existencia mal definida, pero feliz, compatible, además, con una renovación de vida terrestre, sorprendente vaivén entre los dos dominios (7).

En las fórmulas del juicio de las almas, parece que el odio del mal predomina sobre el amor del bien. En todo caso, la atención se mueve en ese sentido. El difunto se defiende de haber hecho eso o lo otro. Es lo que se llama la *Confesión negativa*. Los modos de obrar humanos que se consideran como criminales son éstos: matar, robar, engañar en las transacciones, falsificar los productos, entregarse a la prostitución, cometer adulterio, del que ya hemos relatado más arriba su especial gravedad en Egipto.

De conformidad con exigencias más severas, está también el mentir, calumniar, espiar al prójimo, roerse el corazón de desaliento, hacer llorar a los niños privándoles de leche o brutalizándoles, maltratar a los animales, etc. Por otro lado, hay los fallos relativos al modo con que satisfacéis vuestros cargos; pues el negligente o el prevaricador en este dominio no podía

(7) Los Campos Elíseos egipcios fueron a veces situados en las islas del lago Menzaleh, al nordeste del país, o en las islas de sueño, al abrigo de las vicisitudes de las estaciones y de los azares de la Naturaleza. A este lugar llamábasele el *Campo de las ofrendas funerarias*.

ser admitido, ni el avaro, ni el que hace a su mujer desgraciada, ni quien es un mal servidor o un mal amo, ni el que traiciona la confianza que se le concede. Moral elevada, ya se ve, y donde el sentimiento del pecado se encuentra al nivel de una verdadera cultura espiritual. En la época mejor de la evolución moral egipcia, responder a una ofensa con una ofensa semejante, ya se considera como injusto. En verdad que esto no se encuentra tan lejos *del Sermón de la Montaña.*

Después de la confesión negativa, se hace la contraprueba colocando sobre el platillo izquierdo de la balanza una estatuilla de la diosa Verdad-Justicia, y en el de la derecha, el corazón del hombre, «aquel que había recibido en el seno de su madre», según se dice, para significar que el juicio se extiende a toda la vida. Si el corazón muestra un peso equivalente al de la Verdad, el juicio es favorable y el difunto está *justificado;* si no es así, sigue la condenación a suplicios, a los cuales sucede la *segunda muerte,* que es el aniquilamiento. Sólo la felicidad, ya se ve, está destinada a ser perpetua. Parece esto más conforme a la justicia, ya que ningún pecado semeja merecer un suplicio sin fin.

Tal era el procedimiento póstumo. Pero antes de llegar a la sala del juicio, el alma había tenido que atravesar una multitud de obstáculos, acechada por monstruos, obligada, para franquear los dominios de los genios perversos, a recitar fórmulas mágicas y pronunciar palabras de traslación, a entregarse a experiencias complicadas y sobrepasar muchos asaltos. Reseñarse y armarse con todas sus fuerzas para esta lucha incumbía al *Libro de los Muertos.* Al lado del difunto se incluía un ejemplar para su gobierno.

Según Herodoto, los egipcios habían sido los primeros en concebir la transmigración, que debía tener desde entonces, y en la India, sobre todo, una fortuna tan considerable. Pero parece que en ello existe un error. Lo que ha podido crear la confusión, es que el alma, a los ojos de los egipcios, podía adoptar después de la muerte la figura de seres diversos, de cualquier pájaro o animal. Modo de manifestarse y no transformación real. Conviene decir, sin embargo, que las creencias a este res-

pecto estaban mal establecidas. La gente del pueblo aceptaba muchas fábulas; las cultivadas se contentaban con el juicio póstumo, tras del cual gozan los buenos, en las *Mansiones celestes*, de una vida feliz, identificándose con Osiris, y abismándose así en el ser perfecto. Para los malvados, existían penas temporales proporcionadas a sus faltas, tras de lo cual eran anonadados.

En su fase greco-romana, sobre todo, es donde la religión de Egipto se purifica en lo que concierne a la sanción del bien y del mal. No se tiene en cuenta entonces el efecto que se atribuye a los amuletos y a las prácticas supersticiosas; no se trata sino del bien y del mal; y la dignidad o el rango social del muerto no le confieren ninguna ventaja.

A este respecto, se encuentra en los papiros una hermosa leyenda relativa al gran sacerdote Khamoës, el cual, por medios mágicos, había sido admitido para que visitara con su hijo las regiones inferiores. Antes de penetrar allí, los viajeros encontraron dos cortejos fúnebres, muy diferentes uno del otro. El primero era el de un rico, que un gran séquito suntuosamente engalanado conducía a su última morada. El otro era el de un pobre, vestido con una simple estera y sin acompañamiento. Habiendo franqueado el umbral de las mansiones subterráneas, Khamoës y su hijo, recorriendo las salas, encontraron en la sexta a Osiris sobre su trono de oro, con sus consejeros, y delante de él la balanza fatídica que sirve para pesar las almas. Aquellos cuyas buenas acciones sobrepasaban a las malas eran admitidos entre los consejeros del dios y subían al cielo. Los otros eran condenados a diversos suplicios. A la entrada de la sala quinta había un desgraciado en cuyo ojo derecho giraba el gozne de la puerta: era el hombre cuyo rico cortejo habían visto antes. Y a la derecha de Osiris, sencillamente vestido de lino real, se hallaba el pobre, destinado a vivir entre los gloriosos *transfigurados* (8).

A este mismo sentimiento de igualdad ante la muerte y de justicia póstuma se une un hecho muy notable. El rey Khufu, el

(8) Cf. Ad. Erman: *La Réligion des Egyptiennes*, pág. 464.

Chéops de los griegos, no fué enterrado en la pirámide que había elevado a tal efecto y que lleva su nombre. Debióse ello como castigo por las exacciones que había impuesto en relación con sus súbditos, en vista de aquella gran obra. Piensa uno en Luis XIV y en Versalles. Pero el prestigio de la gloria es tal, que a distancia desaparece su coste y de ello no queda más que la aureola. Por eso, el recuerdo del Rey Sol se cierne sobre los estanques y los verdores de su morada suntuosa, y así también el de Chéops sobre su pirámide. Siempre se habla de la pirámide de Chéops.

Al juzgarla desde lo alto y teniendo en cuenta la diferencia de los tiempos, no puede sino admirarse una civilización dotada de un sentido moral tan elevado y tan probo. Lo que le ha hecho célebre en la antigüedad, es su doctrina de la inmortalidad y de las retribuciones de ultratumba, doctrina más clara y más pura en sí que en ningún otro pueblo antiguo, aun cuando fuera el de Dios. Sus desaparecidos no son sombras pálidas como en los griegos, ni condenados al cielo de las reencarnaciones como en la India ; son inmortales y, moralmente, conforme a nuestra mirada cristiana, les *siguen sus obras*. El mal no escapa a la pena. Hay un San Miguel egipcio con su balanza, y un *Libro de Vida*: las tabletas de Anubis, para establecer el balance de la existencia.

Hasta el amor, tan poco conocido de las religiones antiguas, se desliza al lado de la justicia en textos como éste: «Amon-Ré, te amo, y te he encerrado en mi corazón. No obedezco a la inquietud de mi corazón. Lo que Amon ha dicho, prospera.» (9). Muchos cristianos ganarían meditando esta oración y diciendo también en presencia del mal: yo no obedezco a la inquietud de mi corazón. Basta con estos sentimientos para que la Biblia haya reconocido la sabiduría de este pueblo, en la que Moisés fué iniciado (10), y a la que valoraba con ostentoso orgullo el rey Salomón (11).

(9) Citado por A. Erman: *La Réligion des Egyptiennes*, pág. 169.
(10) Actas de los Apóstoles. VII. 22.
(11) Libro Tercero de los Reyes. IV. 30.

PERSIA

EGIPTO fué conquistado por los persas después de haber derribado éstos, por mano de Ciro, el Imperio babilónico, y en espera de que Alejandro el Grande derrumbase a su vez el poderío persa.

Estos grandes trastornos llevan sus cambios correspondientes a las ideas y a las costumbres, dejando subsistir, no obstante, rasgos comunes heredados o recibidos de la naturaleza humana.

La civilización es brillante y no carece de grandeza; no iguala, sin embargo, en profundidad a la de los Faraones en sus mejores épocas.

La historia de Susa, la ciudad más célebre de Persia, se remonta al cuarto milenario antes de nuestra era. Decimos historia y convendría mejor decir prehistoria; pues no se conoce ningún hecho; tan sólo se tienen testimonios de civilización que no carecen de ese anticuado encanto propio de las cosas que desaparecieron hace mucho tiempo.

La historia, propiamente dicha, comienza con Sargon, el Antiguo (2530 antes de J. C.); sólo adquirirá más tarde un gran desarrollo, cuando se coloquen las bases del Imperio medo, y del Imperio persa, considerado como tal, después. Con Ciro, Cambises, Darío el Grande, con la conquista de la India y la de Egipto que acabamos de conocer, con los recuerdos de Salamina y de Platea y el rastro luminoso que acompaña

los pasos de Alejandro, había de dejar una larga huella en el recuerdo de los hombres.

Susa es la ciudad de las visiones de Daniel, de la historia de Ester y de Mardoqueo, de Nehemías, el reconstructor del templo. También es la ciudad donde Temístocles, fugitivo, acudió para pedir asilo a su enemigo Artajerjes, y donde Esquilo sitúa su tragedia *Los Persas*. Sabido es que vencido Napoleón, aludió a Temístocles y a su conducta en la carta que dirigió a los ingleses antes de subir al *Bellerophon*.

La religión dominante del país es el mazdeísmo. Se conocieron otras muchas que no nos interesan. Aquélla, por el contrario, es capital para nosotros, pues marca el punto culminante del dualismo religioso o filosófico de la materia del bien y del mal.

Esta célebre doctrina se nos revela en el libro sagrado de los persas, llamado el *Avesta*, con sus comentarios conocidos con el nombre de *Zend-Avesta* y el *Gahas*, obra de Zoroastro o Zaratustra, que nació en el Irán hacia el año 600 antes de nuestra era (1).

El contenido del *Zend-Avesta* es religioso, aun cuando su inspiración sea, sobre todo, política, como en Confucio o Lao-Tseu (2). No falta allí el sentimiento filosófico, y el espíritu está constantemente despierto rozando lo invisible.

Hay que confesar, sin embargo, que las ideas mazdeanas, tal como nos han llegado, permanecen confusas a causa de sus variaciones. Pero su orientación es muy clara. El mundo

(1) No existe acuerdo sobre esta afirmación. Según el Avesta, Zoroastro debió de aparecer «al final de una parte del tiempo entregado a Ahriman», cita seguramente legendaria. Puede ser que no haya existido nunca, como induce a creer el silencio de Herodoto a tal respecto, cuando habla con tanta abundancia de Persia. Lo más probable es que pasó muy pronto a la leyenda, y que ha ocupado un lugar importante en la historia de la antigua filosofía oriental. Era un mago; es el primero que ha recogido las tradiciones persas y codificado los dogmas, las leyes y las prescripciones morales de los antiguos.

(2) Una muestra de esa tendencia es esa curiosa sentencia del Zend-Avesta: «La hija que rehusa casarse permanecerá en el Infierno hasta la resurrección, por muchas obras buenas que haya hecho». No se puede emplear mejor la vida eterna para fines temporales.

es una mezcla de bien y de mal, de luz y tinieblas, de pensamiento y de materia informe, de verdad y falsedad, y esta división se prosigue a lo largo de la escala de causas, hasta los primeros principios. Eso es lo que caracteriza la doctrina.

En la cima se halla Ormuz, causa creadora del mundo y principio del bien, simbolizado por la luz. Pero tiene como antagonista a Ahriman, principio del mal, simbolizado por las tinieblas, y cuyo nombre es «El Espíritu que destruye».

En su lucha contra el mal, Ormuz está secundado por arcángeles, genios bienhechores, y Ahriman, por su lado, es el jefe de los genios malvados, que con él corrompen y destruyen. El universo proporciona así el espectáculo de dos ejércitos al acecho, combatiéndose sin tregua.

Y este combate se dá en el hombre, resumen del universo. Las partes elevadas de su ser tienden al bien; las inferiores, al mal. De ahí el conflicto de la virtud y del pecado en cada uno de ellos y en todos. No obstante, la victoria final se le ha prometido a Ormuz. En el universo, el bien triunfará al final del mal, y para los hombres, aun cuando los buenos deben estar separados de los perversos, el término último será también la inclusión de todos en el régimen de Ormuz, después de la gran purificación por el fuego que prevée la doctrina.

A este esquema general se añaden, naturalmente, precisiones bastante numerosas. Así, por encima de la oposición de Ormuz y Ahriman, el espíritu metafísico de los persas había concebido un principio primerísimo, sin oposición interna, de tal manera, que parece como si hubiera existido allí un culto primitivo monoteísta que degenerase en dualismo y, más tarde, en un politeísmo popular bastante grosero.

He aquí cómo se representa las cosas el *Zend-Avesta*. Primeramente existe Zeruano, el Ser excelente, el Tiempo sin límites, el Eterno sin extremidad y sin raíz. No había entonces ser que pudiera llamarle creador. Pero existía Honover, es decir, la Palabra, el Verbo que procedía de Dios, ser emanado de Dios; pero inferior a él y superior a todas las criatu-

ras, fuente y modelo de todas las perfecciones de los seres con la potencia de producirlos» (3).

Este Verbo tiene, por así decir, un cuerpo y un alma. Su alma es el conjunto de ideas que forman su substancia inteligible. Su cuerpo es la realidad de esas ideas en la naturaleza de los seres. Por él Zeruano creó el fuego y el agua, cuya sabia mezcla produjo a Ormuz, el ser luminoso y bienhechor, justo juez, enemigo y destructor de los malos y pesador de las acciones de los hombres.

Un día, mirando Ormuz debajo de él, percibió a larga distancia un ser negro y repugnante realizando el mal, disponiendo para ello de una larga lengua y rápidas rodillas. Era Ahriman, que, al mismo tiempo que el bien, había nacido del tiempo sin límites.

Asombróse Ormuz de semejante visión y resolvió combatir al monstruo. Con tal designio, adjudicóse esos auxiliares que son los Feruers, genios buenos, prototipos de todos los seres buenos que debía haber en el futuro. Ahriman, espantado, creó por su lado a los Dews, genios malos, o demonios, prototipo de los malos del porvenir. Cada uno de ambos grupos se hallaba compuesto por seis legiones, cada una de las cuales con un príncipe a su cabeza. El más temible de los genios malos será Akuman, del que se ha hablado mucho en los textos. Intenta, como el Satanás cristiano, hacer malos a los hombres y neutralizar en ellos la obra de los genios buenos. Turba la paz de las almas y trata al mismo tiempo de estorbar y procurar el mal moral.

A despecho de estos preparativos de combate, Ormuz ofrece la paz a su adversario; pero éste la rehusa, y así es como después de terminar la creación, y en su misma base, se establece el combate del bien y del mal. La primera pareja es seducida por Ahriman bajo la apariencia de una serpiente. Peca, y la existencia humana queda conturbada. Los hombres

(3) Cf. Champollion: *La Perse*, pág. 126.

se ven entregados a las penalidades y trabajos, y sufriéndolas permanecen hasta el momento de la resurrección.

La doctrina preve, en efecto, tres fases: una creación inicial, un estado transitorio que transcurre ahora, y, finalmente, una disolución tras de la cual acaecerá una especie de juicio final, que edificará el reino de los buenos y destruirá el poder de Ahriman. El dualismo, muy real, se presenta así como provisorio. Al final, triunfará el bien; la vida se transformará; los hombres no tendrán necesidad de alimento y no proyectarán sombra (4).

Ormuz, el dios del bien, es objeto de un culto ferviente y su alabanza se encuentra en todos los himnos. Decíase que había prendido en el cielo las estrellas encargadas de proteger a los buenos y de combatir a los malos, y que, a tal efecto y para dirigir su intervención, había colocado centinelas en los cuatro rincones del cielo y uno en el centro para velar en los peligros más grandes (5).

Por el contrario, Ahriman se halla vilipendiado. Llámasele «el que está oculto en el crimen». Se le representa sosteniendo en su mano derecha una serpiente de gruesa cola, símbolo suyo, y con la izquierda trata de aplastar a un león que representa a Ormuz. Evócasele también bajo la forma de un lobo con alas y cola de escorpión, o de un león con alas y pico de buitre, etc.

Ormuz tiene hijos, entre los cuales se encuentra Mithra, a quien también se le llama Mesités, según Plutarco, y «porque intercede y media», añade Amyot (6). Con anterioridad al año 2.000 antes de J. C., el culto de Mithra reinaba en Persia y se celebraba generalmente en las grutas. Llevaba consigo la inmolación de animales diversos, en particular del

(4) Cf. Plutarco: *De Iside et Isiride.*
(5) Cf. Anquetil Duperron: *Le Zend-Avesta.*
(6 Cf. Plutarco. Ob. y loc. cit.

toro sagrado, cuya sangre estaba reputada como necesaria para la fecundación de las plantas útiles, el trigo sobre todo. De esta manera, se pensaba, la vida nace de la muerte, y era, a la vista de quien la practicaba, un comienzo de solución del problema del mal.

A esta visión naturalista debía añadirse, más tarde, la preocupación del pecado, y quizá nunca estuviera ausente de ella. Sabemos que dominó de modo amplio y casi exclusivo cuando el culto de Mithra, después de atravesar más de veinte siglos, volvió a hallarse en pleno favor en los tiempos del Sincretismo, y continuó aún entre los cristianos hasta muy avanzada la Edad Media.

Los principios morales que se deducen de las concepciones así elaboradas son dignas de alabanza. Es la pureza del alma y del cuerpo, la concordia familiar, el cumplimiento de todos los deberes cívicos, el matrimonio precoz, la fidelidad conyugal y la buena educación de los hijos. A lo cual se añaden preceptos de higiene individual y social como en todas las legislaciones antiguas.

En caso de prevaricación, los fieles de Ormuz confiesan sus faltas a su dios: con esta acción comienzan sus plegarias, y sus oraciones son muy hermosas: «Inteligencia pura, dame una santidad inconmovible en mis acciones y en mis palabras. Haz que pueda ejecutar al descubierto todo lo que deseo; que pueda llevar la palabra a quienes están instruídos por el bien y también a los que no lo están y me hacen mal. Lo que yo te pido, Ormuz, es que los malos se vuelvan mejores, que estén libres de pecado y que, por dondequiera que éste se encuentre, pronto no se vean más que obras puras». (Sacado del Yacna.)

Los que oran así y actúan en consecuencia cuentan con una justa retribución de sus obras. Gozarán de ella en compañía de su dios y de los buenos genios que les han guiado en este mundo. Sabiendo que la muerte es la condición de semejante cumplimiento, no la consideran como un mal. Es el

puente *(chinevad)* que permite llegar a la región donde no existe aquél (7).

En cuanto al alma del malo, se halla destinada a vagar durante tres noches junto a sus restos mortales, tras de lo cual es arrojada por su genio malo en la de un enfermo *(duzakh)* donde se encuentra en compañía de otros genios perversos y malos. Allí se la castiga y atormenta ; pero la clemencia de Dios no la abandona por completo, pues un espíritu bueno vela para que el castigo sea proporcionado a las faltas. En este infierno de Zoroastro, las penas no son eternas. La expiación del crimen por el castigo tiene límites ; se promete a todos los hombres una felicidad duradera : a los buenos por sus méritos, y a los malos después de la expiación de sus penas. Esa época feliz para todos los hombres será la de su resurrección (8).

Esta se verificará al cabo de doce mil años, lo cual constituye el *Tiempo limitado*, fijado al comienzo por el *Tiempo sin límites*. Entonces, en la Asamblea de todos los seres (juicio final), cada cual verá el bien o el mal que ha realizado. Pero, después de diversas pruebas, todos los seres de la creación, hombres de bien y hombres perversos, genios buenos y genios malos, todos, y el propio Ahriman, convertidos finalmente a la ley de Ormuz, celebrarán su gloria.

Tal fué la doctrina oficial de Persia hasta la invasión árabe, que sustituyó el Avesta por el Korán. Esta doctrina consagrada no impedía el que otras ideas religiosas pulularan por un país que parece haber practicado una tolerancia bastante grande. En tiempos de Constantino, el rey Shahpur mantiene correspondencia con él sobre los cristianos, lo que prueba que en su reino los había. También existían budistas. En este ambiente ordenado nace la doctrina de Manés, mezcla confusa de las concepciones babilónicas, persas, cristianas y budistas. Pero los magos persas pidieron el detierro del innovador

(7) Enciclopedia Jean Reynaud, en la palabra *Zoroastro*.
(8) Champollion : *La Perse*.

y lo obtuvieron en 255. Un poco más tarde, bajo el reinado de Baharam I, segundo sucesor de Shapur, el desgraciado fué crucificado y desollado vivo, atrocidad peor que su doctrina, si puede establecerse una comparación entre un error espiritual y un suplicio corporal (marzo del año 275).

LA INDIA

TAL vez sea en el país que ahora vamos a tratar de comprender, donde el problema del mal se ha vivido más trágicamente. La India ha conocido y perseguido durante mucho tiempo una civilización completa donde la religión, la filosofía, la poesía y las artes se han desplegado ampliamente; pero no, como sucede a veces entre nosotros, con un espíritu de curiosidad diletante, extraño a la gravedad y a la exaltación extremo-orientales.

Aludiendo a las vanidades doctrinales en las que tan frecuentemente nos detenemos, el *Samyutta Nikaya* escribe: «¡Oh discípulos, no penséis pensamientos como los piensa el vulgo, preguntándose: ¿Es o no eterno el mundo? ¿Es o no infinito? Si pensáis, decid: «Este es el dolor y éste es el remedio para el dolor». (Traducción de Foucher). «Lo que sirve para la paz—dice el Buda—es lo que he venido a enseñaros: la verdad sobre el dolor, su causa y su extinción» (1).

Los mejores pensadores hindus, los que han recogido de modo más piadoso la herencia del Buda y otros antecesores de la doctrina, no aspiran tan sólo a la liberación del mal por sí mismos; conciben una salvación universal, y su filosofía no tiene más finalidad que la de determinar su fórmula. No les

(1) *Majjhima nihaya.* Trad. Foucher. I, pág. 426.

impide esto explotar todas las avenidas por las que se han adentrado después nuestros sistemas, y resulta curioso comprobar hasta qué punto es completo su catálogo filosófico (2); pero el fin es siempre el mismo: liberar al hombre y, pues esperan llegar a eso por el conocimiento, se entregan a ello con un ardor que pudiera parecer desesperado.

No mantenemos ilusiones sobre la posibilidad nuestra de explorar a fondo el pensamiento hindú, no obstante ser tan atractivo. Es una selva virgen. Los textos aparecen ante nuestra vista oscuros, a menudo contradictorios, y los propios especialistas no llegan a concordar sus interpretaciones. Pero esto carece de importancia para nosotros, pues las directrices generales no son dudosas, y ellas solas relevan de ese trabajo a quien pretende avanzar por las vías humanas sin hacer historia de la filosofía.

La antigua y verdadera ortodoxia india se halla representada por los *Upanishad*, a los cuales se agrega el brahmanismo del *Vedanta*, que escalona sus progresos desde el siglo VII al IX de nuestra era. Entre ambos o en el contacto de estas corrientes, el budismo, por más que ostente su largo reinado, no está considerado por los brahmanes más que como una herejía y un escándalo. Le reprochan disolver el alma y el absoluto divino en un fenomenismo o idealismo evanescentes. Por ello, nos mantendremos muy cerca de esta auténtica corriente, sin exclusividad, por otra parte, en la exposición que va a continuación.

Aún hemos de añadir lo siguiente: El brahmanismo, al ofrecernos concepciones sublimes en su cima y puntos de vista nobles, ya que no verdaderos, a todo lo largo de su camino, no vamos a renunciar a los pensadores profundos para perdernos en mitologías que son, y con mucho, las más difundidas en la masa india. Esta masa no piensa; necesita fetiches.

(2) Para la diversidad de los sistemas, se puede consultar a René Grousset: *Les Philosophies indiennes*. 2 vols. Desclée de Brouwer. 1931. Los trabajos de La Vallé-Poussin son de todos conocidos.

Y aun cuando los grandes pensamientos sean, aquí como en todas partes, resultado de un grupo escogido muy pequeño, en su estela y no por el vasto mar es por donde habremos de navegar.

Se trata del problema del mal. Ahora bien, para comprender hasta qué punto el mal puede ser un pensamiento obsesionante en este medio religioso, hay que recordar que, a partir de los *Upanishad*, por lo menos, la doctrina de la transmigración de las almas reina como dueña y señora, y que los albures y las alternativas imprevistas que admite, constituyen para el creyente una verdadera pesadilla.

¿De dónde ha surgido esta persuasión? Es común a demasiados pueblos para que se pueda revelar de manera segura su origen. Los pitagóricos la han profesado, al igual que la mayoría de los antiguos griegos. Tal vez se infiltró en Egipto. Ha reaparecido entre los Druidas, según testimonia César (3). Psicológicamente, ha podido nacer, en los pensadores profundos, del espectáculo de la transformación universal, y ha podido así formar parte integrante de sistemas cosmológicos determinados. Pero parece más bien que sus orígenes sean, sobre todo, morales.

Los bienes y los males se han repartido en el mundo de un modo extraño. La justicia no existe por ninguna parte. *Sé justo y serás feliz:* este axioma instintivo jamás se ha obedecido. Si pues el orden universal es bueno, lo cual se halla inclinada a creer la conciencia, es que la causa de la repartición debe ser buscada en otra parte. También hay que considerar la vida animal cuyos sufrimientos no se explican, y donde las desigualdades, como entre nosotros, parecen chocantes.

Todo se comprendería si, en una vida anterior, cada ser viviente hubiese decidido, mediante su conducta, la naturaleza que había de serle atribuída y la suerte que debiera co-

(3) César: *De Bello Gallico.* VI. A.

rresponderle en su vida futura. Semejante organización permitiría a la vida mejorar, perfeccionarse y llegar, tal vez, más tarde, a esa felicidad a la que todo ser aspira.

Reflexionando sobre ello, semejante especulación, por muy arbitraria y falaz que sea, no carece de grandeza. Hace aparecer a todo lo que vive sobre la tierra, plantas, animales y hombres, como el testimonio de uno de los estados cambiantes y sucesivos de la moralidad humana. Lo que se llama naturaleza en cada ser, no es más que el efecto de su conducta en una existencia ya transcurrida; la manera de comportarse hoy determina la continuación. El bien y el mal constituyen por ello, de cualquier manera, la substancia misma de los seres y establecen su jerarquía. Hay castas entre los hindús; también las hay entre los seres vivos de todos los reinos y ocurre lo mismo. No hay diferencia ninguna entre un árbol, un perro y un hombre y un paria y un brahman. Todo es moral, y el mundo de la materia, el mundo que aparece, es, en término riguroso, *otro mundo*.

Unicamente ¿dónde se halla la garantía de que la vida, en lugar de filtrarse progresivamente y correr a la felicidad, no será entregada a fluctuaciones laboriosas y tal vez horribles? Nacer, sufrir, morir; renacer y comenzar de nuevo a sufrir sin nunca más morir, ¿es un destino envidiable? Aparécese esto a los sabios como una inquietud y no como una esperanza. Trabajos forzados a perpetuidad, en resumen. Vale más salir pronto de este círculo infernal mediante una verdadera salvación (*mokoha*). Eternizar el sufrimiento no lo corrige. Tomemos más bien la tangente y evadámonos, ya sea por la desapropiación y el desvanecimiento del yo mortal o de otra manera. A menos que no haya algún error en nuestros estados de espíritu, en cuyo caso es menester volver a apreciaciones justas.

De ahí proceden los sistemas.

Primera cuestión que puede parecer sorprendente, pero que es fundamental: ¿existe verdaderamente el mal? El sentimiento que tenemos de él ¿no estará fundado sobre una ilusión, una simple manera de enfocar las cosas? En este caso,

dejada a un lado la ilusión, el mal desaparecería con ella, y el alma se despertaría liberada por el solo hecho del *conocimiento*. Esta apelación al conocimiento como medio de liberación es un *leitmotiv* de la filosofía hindú. ¿Qué dice la escuela de Sankara, cuya influencia intelectual es considerable? Hombres, ¿teméis el sufrimiento, la muerte, y después de ella el comienzo de nuevo del ciclo mortal, en nuevas y perpetuas existencias? Pero ¿sabéis que todo eso es pura ilusión? Todo eso supone una pluralidad de sujetos y de fenómenos, un devenir, un ciclo de cambios objetivos y subjetivos. Ahora bien, todo ello no tiene ninguna consistencia real. La pluralidad no existe. El universo es uno en Brahma, y para quien asciende al sentimiento de esta unidad no hay devenir, ni vicisitudes, ni discordancias, ni mal.

Exorcizar una ilusión es, pues, toda la terapéutica del sabio. La curación es intelectual. Saber, es estar fuera de peligro, porque es haber salido del conflicto de las cosas, y de su propio conflicto con ellas, conflictos ilusorios que creamos y que podemos igualmente destruir.

Si se consulta al filósofo Asanga, la persecución de la ilusión adquiere un carácter subjetivo: se trata de la conciencia. Sábese que la tradición budista, en particular, se ha negado siempre a conceder una consistencia real al yo humano, al yo empírico. Asanga nos dice: «No existe dualidad (en el espíritu: sujeto y objeto); solamente hay percepción de dualidad». El objeto del conocimiento no es así ni existente ni inexistente, y esto constituye para él una cierta existencia: ¿la apariencia no tiene por lo menos la realidad de una apariencia? Pero al propio tiempo no existe, puesto que aquí hay únicamente *objetivación* y no *objeto*.

En estas condiciones, el mal es una ilusión, de igual manera que el bien, y la liberación del mal tiene el mismo carácter. Se trata de la destrucción de un simple prejuicio: «Nadie se salva». «Es como si un rey de la ilusión fuera vencedor de otro rey de la ilusión.» Esto recuerda—demasiado— a nuestro Scarron viendo en los infiernos «la sombra de un lacayo, armado de la sombra de un cepillo, que cepillaba la

sombra de una carroza». Estamos en plena magia, en pleno sueño, el «sueño de una sombra», como en Hamlet.

Siempre ocurre que el problema del mal, en cuanto nos concierne, desaparece, puesto que no *somos*. Pero el mal universal subsiste, y es continuo, independiente de la aparición o de la desaparición de los individuos, esas sombras que pasan. Radica en las perpetuas formaciones y transformaciones *(samskara)*, en el juego de la casualidad encadenada *(pratitya samutpada)* que es una realidad, mientras el yo no lo es (4).

Semejante juego engañador no puede satisfacer a naturalezas un poco serias. Por eso, desdeñando esta intelectualidad ficticia, la masa de los pensadores hindús se nutre de otras concepciones.

He aquí lo que dice Sakya-Muni en el *Sermón de Benarés* con el que las escrituras budistas dan comienzo a la predicación del Buda: «He aquí, ¡oh, monjes!, la verdad santa sobre el dolor. El nacimiento es dolor. La muerte es dolor. La unión con lo que no se ama, la separación de lo que se ama, es dolor. No lograr su deseo, es dolor. Y he aquí, ¡oh, monjes!, la verdad santa sobre el origen del dolor. Es la sed de la existencia, que conduce de renacimiento en renacimiento, acompañadas del placer y de la angustia, que acá y acullá encuentra el placer. Es la sed de placer, la sed de existencia, la sed de impermanencia. Y he aquí, ¡oh, monjes!, la verdad santa sobre la supresión del dolor. Es la extinción de esta sed por el aniquilamiento completo del deseo, desterrándole, liberándose de él, y no dejándole lugar alguno» (5).

Y como el apego a las cosas objeto del deseo tiene su centro en el yo y su causa en el sentimiento del yo, el budismo combatirá este sentimiento en su doble forma, corporal y espiritual, para llegar al *Nirvana*. Sin esto, dicen, la vida reproducirá la vida, y con ella el dolor, y esto sin tener fin. Todo

---

(4) Cf. Sylvain Levy: *Exposé de la doctrine du Grande Vehicule.* Tomo II. Biblioteca de Altos Estudios. Fascículo 190.

(5) Trad. Foucher, pág. 207.

ello se halla fundado sobre una especie de fenomenismo universal y un sentimiento profundo de la «impermanencia» de las cosas.

Filosofía negativa, en suma, en la que la inferioridad metafísica se manifiesta por su conexión con el brahmanismo antiguo o reciente.

Este apela al sentimiento místico para separarnos del sedicente real, el cual tiene su realidad como fenómeno; pero vuelve, finalmente, igual que nosotros mismos, a Brahma, en el que todo no es más que una manifestación y donde el ser universal encuentra su unidad perfecta, su sencillez exenta de oposiciones y, por consiguiente, de mal.

Uno de nuestros poetas ha expresado esta concepción de los brahmanes, sobre la que se insertan pensamientos diferentes en el detalle, pero afines:

«*Yo soy el dios sin nombre, el de rostro diverso;*
soy la ilusión que mueve y turba el universo;
mi alma ilimitada palacio es de los seres;
soy el antiguo Abuelo que no tiene ascendientes;
en mi ser que es eterno flotan sin fin los cielos.
Veo a todos los dioses cómo nacen y mueren en mi seno.
Ya mi sangre corrió en la primera aurora;
las noches y mañanas no existían a esa hora,
y yo ya planeaba sobre el océano oscuro.
Yo soy todo el pasado, el presente, el futuro;
soy la larga y la vaga y profunda substancia
donde todo retorna y cae, donde todo renace en su fragancia,
el gran cuerpo inmortal que contiene los cuerpos.
Yo soy todos los vivos y soy todos los muertos.
Los mundos infinitos que mi sueño hizo nacer
—la Nada que os ofrece la apariencia del ser—
son, pasajera centella, luz y visión que huye,
los vivos resplandores con que mi noche fulge.» (6).

(6) Henri Cazalis: *L'Illusion.*

El mal es, por tanto, enteramente del dominio de la ilusión (Maya) que flota alrededor del Principio eterno y le manifiesta, pero sin alterar su substancia. Por la conciencia que tiene de su propia nada y del todo de Brahma, el espíritu individual disipa la ilusión vital, se libera del dolor que arrastra tras ella y se funde en el Brahma, que es ser puro, espíritu inaccesible al cambio, tranquila beatitud.

Viniendo la muerte en estas condiciones, el ciclo doloroso de las reencarnaciones no tiene por qué continuar; permanécese fuera de él, como aquel que, comprometido de antemano en una carrera alocada, ha abandonado el cortejo.

Hablamos de este momento decisivo porque, en efecto, en el Budismo como en el Samkhya, la liberación del ciclo de las transmigraciones no arrastra consigo la muerte inmediata. La vida presente continúa, pero su capital de fuerza propulsiva está agotado; conoce el reposo como la rueda del alfarero sigue dando vueltas después de haberla dejado de imprimir movimiento; pero pronto se detiene. El fiel es acogido entonces en Brahma. Es la liberación.

Pero ¿qué ocurre en el caso contrario? La *Bhagavad-Gita* (cap. XIV) nos lo explica por comparación con el estado de bienaventuranza, y bajo una forma intelectualista bastante curiosa para nosotros. Las servidumbres de la materia, dícese allí, se manifiestan en un triple plan: el de la inteligencia, el del instinto y el de la ignorancia. La inteligencia procura gozo y luz, pero encadena el alma mediante la atracción que procura el conocimiento de los objetos. El instinto es de naturaleza apasionada, procede del deseo de las cosas materiales y aprisiona el alma por la tentación de acciones impulsivas. La ignorancia, rebelde a toda sabiduría, encadena el alma por la indolencia y la pereza. Sentado esto, cuando sobreviene la muerte, si el hombre ha sido inteligente, su suerte es la del sabio. Si es un ser apasionado, su alma se adentra en otro ser apasionado. En cuanto al ignorante, está incluído entre los seres desprovistos de razón: su alma renace en una raza estúpida. Finalmente, y es la solución feliz, «cuando el alma individual comprende que no hay otro modo de acción sino

de acuerdo con esas tres calidades, y conoce el objeto que es superior a esas tres calidades, entonces las sobrepasa, está libre de todo renacer, del sufrimiento, de la vejez y de la muerte. Bebe el néctar de la inmortalidad. Está liberado».

Hemos dicho que sobre ese fondo se hilvanan doctrinas diversas. La diferencia estriba, sobre todo, en la idea que se forma de la individualidad y de su mayor o menor consistencia, presente o futura, frente a la conciencia primera. Pues aun profesando en común que en el fondo sólo subsiste Brahma, puesto que, a pesar de convenirse que la apariencia fenoménica, por muy desprovista que esté de substancia, no deja de ser una cierta realidad, a saber, la realidad de una apariencia, se puede prestar a esta realidad fenoménica más o menos autonomía en relación con la Realidad de la que es apariencia.

Aquí, las palabras son engañosas. Apariencia, realidad, fenómeno, substancia, son términos elásticos una vez retirados de su empleo corriente para tratar de traducir lo inefable. Los orientales, sobre todo, juegan estos términos con mucha ambigüedad. Pero sabemos que aun entre nuestros mismos místicos, se encuentran esas palabras animosas que recuerdan mucho el vocabulario de los más sabios brahmanes. Todos ellos hablan de *Nirvana*—es decir, la proyección en Dios de la personalidad individual—como de un ideal que es la misma liberación, al existir siempre el mal en nuestro debate interior y en nuestra implicación en el conflicto de las cosas. Pero no todos comprenden el nirvana de la misma manera.

Para unos, se trata de un total desvanecimiento de la personalidad, de tal manera que, al final, no existe conciencia individual. Brahma ha atraído hacia sí todo lo que había exteriorizado; se ha despertado de su sueño y las imágenes de éste ya no existen.

Para otros, el sentimiento ha quedado de esa absorción de la personalidad en Brahma, es decir, que no es completa. No se trata de un aniquilamiento, sino de una paz dentro de las

tempestades del ser, y del goce tal vez bienaventurado de esta paz.

Esta última concepción es la que proponen de ordinario los *Upanishad*. Los budistas, en su mayor parte, optan por la desaparición completa de la conciencia personal, aun cuando en algunos lugares parecen suponer en el alma liberada un a modo de conciencia de su inconsciencia misma, como el suicida que se felicitara de haber escapado de la desgracia, debido a su muerte. Preténdese que, interrogado el propio Buda sobre el sentido que daba a su nirvana, no se había dignado responder. Tal vez tenía ese sentimiento del mal de vivir, y a sus ojos liberarse de él era lo esencial y podía ser lo suficiente.

Si nos referimos a la mejor solución, la de un nirvana implicando un estado inefable, negativo en relación con lo que existe aquí en el mundo, pero en sí mismo positivo y feliz, puede observarse que hay un nirvana cristiano. La *visión beatífica* procede, en ciertos aspectos, de la concepción brahmánica cuando ésta llega a formularse de una manera completamente clara. El caso es raro, además, y por ello se disputa mucho, entre los intérpretes, sobre el sentido del nirvana en tales o cuales escritos hindús.

En todos los casos existe aquí, entre el hinduísmo y el cristianismo una diferencia capital. El esfuerzo hindú para realizar, a partir de ahora, la liberación del alma, conduce al creyente a una despersonalización y a una forma de renunciamiento hostil a la vida y a la civilización en todas sus obras. Esto no ocurre en el cristianismo, donde la vida presente se halla consagrada a la utilización del mal más que a su extinción, y donde las actividades de la vida están estimuladas al propio tiempo que reguladas por su enlace con lo inefable.

He aquí un bellísimo texto sacado del *Upanishad* propio para revelar el pensamiento hindú allí donde es engañoso y falaz. «Sólo los sabios que contemplan este Alma (Brahma) dentro de su alma, el Ser que dura eternamente entre las cosas pasajeras, la Inteligencia que acoge los deseos de las criaturas ininteligentes, estos sabios y no otros poseen el eterno

reposo. Allí se encuentra la felicidad; allí reside la quietud suprema.»

No hay que olvidar, cuando se lee en los textos de esta escuela, que la personalidad bienaventurada se desvanece en Brahma, «como los ríos se pierden en el mar», o «como el agua pura que mezclada a otra agua pura toda se confunde» *(Sankara)*, no hay que olvidar, decimos, lo que escribe nuestro Maine de Biran en su *Diario Intimo*, a saber: que «la absorción en Dios por la pérdida del sentimiento del yo y de la identificación del yo con el Objeto Real, absoluto, único, no es la absorción de la substancia del alma o de la fuerza absoluta que piensa y que es».

No existe tanta diferencia como pudiera creerse entre esas fórmulas y esta otra del *Taittiziyu upanishad:* «El alma liberada goza del objeto de sus deseos en la compañía de Brahma.» Ciertos comentarios del *Vedanta* presentan concepciones de salvación idénticas a la conciencia cristiana, a saber, la entrada en Dios y la contemplación eterna sin confusión del creador y de la criatura. Es el caso del comentario de Ramanuya sobre el *Brahma sutra* (II. 33). El alma, una vez liberada, contempla la obra de Dios y se asocia a su beatitud. Ella «habita en él», es decir, explica Ramanuya, que es «consciente de él» gracias a una intuición prehensiva y unificante. Y como el universo también está en Dios, el alma liberada puede moverse a su voluntad en todos los mundos creados y apropiarse su riqueza *(Brahma sutra*, IV, 19-20). Un Santo Tomás de Aquino diría lo mismo.

No seamos injustos por ese esfuerzo, al que bien puede llamarse heroico de especulación, a la vez que cósmico y humano, metafísico y moral, ideológico y eminentemente práctico, puesto que en él va todo el hombre y el sentido definitivo de la vida.

No hay que detenerse en Sakya-Muni, cuando se busca el profundo pensamiento de la India misteriosa y gigantesca. Ha sabido alzarse a más altura y mirar más lejos que el desvanecimiento de toda conciencia. El mal tiene para ella un remedio mejor que esa muerte que sería para los vivos el mal

supremo. Ha comprendido la llamada de lo divino, presta a recoger lo humano y a no diluirla sino en la vida y en la luz.

Y es en sí mismo donde el sabio ha encontrado este tesoro. Por debajo de la personalidad mortal, ha alcanzado la Realidad inmortal subyacente en él y en todas las cosas, la subsconciencia universal, si así podemos decir, y ha deseado morir en ella para vivir verdaderamente, huir hacia ella para escapar del mal que contamina todo lo que vive.

Hay lugar para recordar, a fin de ser justos respecto al budismo, que una de sus confesiones particulares, el Jainismo, secta monástica, como el budismo primitivo, corrige un poco a éste y le acerca al brahamanismo. Estos hombres buscan la liberación del mal mediante el desasimiento bajo la forma de la caridad, de la castidad, del repudio de la propiedad individual y de los bienes temporales, de la no-violencia, de la penitencia, etc. Salir del río interminable de las transmigraciones y «alcanzar la otra orilla», es siempre su meta. Se les llama por ello los Tirtamkara, los vadeadores. Para la liberación debe también concurrir en ellos el ascetismo del espíritu, la vida contemplativa, desembocando al final en el nirvana concebido como un pensamiento virtual, inerte, y, sin embargo, bienaventurado.

Tampoco puede olvidarse que una de las formas del esfuerzo hindú para liberarse del mal es el acceso del Yôg, que tanto asombra al occidental, limitado a no ver en él más que locura, si no es ya la supercheria y el audaz disimulo. Los yôguis se retiran a los bosques y someten su cuerpo y su espíritu a prácticas inhumanas. Una técnica respiratoria sorprendente sirve de ordinario de punto de partida a la empresa que pretenden ejercer sobre todas las funciones de la vida, y hasta sobre lo exterior. Gobernando su aliento, el yôgui piensa apoderarse del gobierno de sí propio, escapar a la pesadez y de ahí pasa a la liberación espiritual exclusiva de todo mal. Así es como será vencido el yo fenoménico en provecho del divino *noumeno*. El yo cederá al «Su» absoluto, esencia supe-

rior del espíritu, donde reside la paz (7). En nuestros místicos cristianos, la accesis tiene también una parte, pero modesta, salvo en algunos abanderados de la victoria sobre la carne, de los cuales corrientemente se dice que son más de admirar que de imitar. El esfuerzo cotidiano es, para el cristiano, la huída del pecado y el ejercicio de las virtudes morales. El yôgui no distingue entre el bien y el mal del deseo; es al propio deseo al que quiere matar; el propio deseo es lo que constituye para él el mal radical, fuente de todo mal y de todo sufrimiento.

A menos que no prefiera decir, como otros más elevados, que la distinción del bien y del mal no es más que ignorancia. Todo está en el Uno, en el supremo SU. De modo que para el Yôg en el conocimiento *(Gnâne-Yôg)* no hay mal ninguno, visión profunda, si se quiere pasar sobre la paradoja de los términos y el equívoco de la actitud. Pues es muy cierto que el origen primerísimo del mal se halla en la distinción de los seres en el comienzo de su origen primero. En Dios, todo es Dios, y no contiene mal alguno.

Finalmente, ligada al culto de Siva, una doctrina audaz, el dios cósmico, a la vez destructor y fecundador, anuncia de lejos al Nietzsche de «*Más allá del Bien y del Mal*». Para los pensadores de esta escuela, el carácter horripilante de Siva, que tritura al danzar bajo sus pies a todas las generaciones de seres vivientes, es el ideal de la superioridad moral, la que sobrepasa el bien y el mal, estableciéndose en una región donde ambos no tienen imperio por separado, sino que sirven igualmente a los fines de la omnipotente naturaleza.

La danza de Siva todo lo iguala, a la vez «contradictoria» y «siempre de acuerdo con ella misma». Un antiguo himno

(7) Los filósofos idealistas del siglo v de nuestra Era, autores del *Vijûânavâda*, tratan como los yôguis de desembarazar al espíritu de la conciencia fenoménica para hundirla en un éxtasis místico que a sus ojos es una liberación. Aun sin creer en la objetividad del mundo exterior ni en el yo substancial, quieren separarse de él en tanto produce espíritu.

sivista la invoca en estos términos: «Tu jardín son los cementerios; los vampiros forman tu corte; la ceniza de las hogueras es tu polvo de sándalo; un rosario de cráneos humanos es tu guirnalda de flores. Tu humor es siniestro; también lo es tu nombre. Y no amas menos la felicidad de quienes te invocan, oh dispensadora de gracias.»

Esta manera de recibir como gracias y elementos de felicidad los dolores y la muerte, igual que los goces y la vida más ardiente, es muy nietzscheana, y si no hay duda de que es loca y desesperante, no carece de grandeza. Con un espíritu más apacible y, en el fondo, casi lúgubre, dirá Marco Aurelio: «¡Oh, mundo: todo lo que me traes es un bien para mí!»

Como conclusión, la crítica esencial que se puede hacer del sistema hindú, considerado en su conjunto, es el resaltar su carácter negativo y la especie de vuelta atrás metafísica que opera. Para nosotros, occidentales, el bien es el ser, el ser interior y el exterior; es el conocimiento con sus objetos, la acción con sus resultados, los fenómenos con sus progresos, hasta lo perfecto, que para nosotros lo constituye un ideal esencialmente positivo, porque la realidad es consistente y es buena. El universo no es un sueño de Brahma, sino una creación, una participación de Dios dotada de autonomía, y que tiene su destino, al cual está ligado el nuestro.

Para el filósofo hindú, semejante orientación del pensamiento y de la vida es nefasta, porque, según él, toda forma particular de existencia es mala o ilusoria; todo individualismo es una degeneración; toda cultura del yo una especie de pecado, a menos que no consista en eliminación y desecho; profundo y más temible en la miseria nativa, en la muerte permanente que se llama vida. Nuestro pretendido progreso consiste en hundirse cada vez más en la complejidad agotadora y en el sufrimiento. No se puede obtener el bien sino por retrogradación y por repulsa. Primero huir de lo exterior; después, arrojar de sí todo lo que el exterior imprime en él; finalmente, huir de sí propio como fenómeno pasajero para alcanzar lo inmortal: tal es el programa.

Con esto no puede construirse una civilización, pero pueden aislarse las grandes almas. El *Mahatma* no es una abstracción; nuestro siglo las ha visto; y con los acontecimientos que apuntan por el horizonte, también se las podrá ver. Rindamos un homenaje, pero digamos la verdad. La metafísica hindú, en su conjunto, es una metafísica vuelta a atrás. Se une a Dios retrocediendo y de ese modo se aventura a arrojar en la nada toda su obra. Perfecciona el sujeto al abolirlo, y tiene razón Leconte de Lisle al ver a sus adeptos

«*Vivos amortajados en sus sueños austeros.*» (8).

Pascal ha dicho del universo, y los antiguos lo habían expresado del mismo Dios: «Es una esfera infinita cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna.» Para el hindú bienaventurado, separado de toda realidad temporal, perdido en su Brahma inefable, la esfera infinita se reduce a su centro sin extensión, que es rico de todo y que no es nada; que hace feliz en la medida en que borra todas nuestras dichas.

(8) *Poemes antiques.*

CHINA Y JAPON

MIENTRAS se desarrollan en la confluencia de Europa, Asia y Africa las civilizaciones que hasta aquí nos han ocupado, otra parte del mundo veía despuntar una cultura completamente distinta, donde las ideas morales adquirían enorme desarrollo gracias a unos genios que todavía brillan hoy en la memoria de los hombres. Nadie ignora a Confucio; nadie desconoce a Lao-Tseu, y estos grandes astros tienen aún sus satélites. Cuídese de no caer en las ridiculeces de algunos turistas que sólo ven en los chinos la puerilidad refinada de sus cortesías y la frivolidad laboriosa de sus sentencias. Maduran elevados pensamientos, que elaboraron sus antepasados y que todavía sobreviven.

LAO-TSEU
(hacia el 600 antes de J. C.)

Confucio y Lao-Tseu son contemporáneos y cercanos compatriotas. Vivieron ambos en el siglo VI antes de J. C.; pero sus doctrinas difieren de manera muy sensible. La primera, la de Confucio, es popular y, sobre todo, práctica, amiga de costumbres privadas y de instituciones sociales. La de Lao-Tseu es extremadamente elevada y secreta, y es, ante todo, la que debiera informarnos sobre las concepciones de los sabios de

este país referentes a la naturaleza y origen del mal, la manera de comportarse a ese respecto y lo que puede esperarse de una conducta prudente y avisada.

Confesemos que nos espera cierta decepción. La interpretación de los textos es a menudo aleatoria, y, en su consecuencia, subsisten muchas dudas sobre la misma doctrina. La oscuridad de la India, grande ya de por sí, no es nada al lado de ésta. Añadamos que entre la India y la China parecen existir con certeza relaciones doctrinales. Vamos a encontrar tras de la pluma, digamos mejor, tras del pincel de Lao-Tseu, muchas indicaciones que nos las han hecho familiares los *Upanishad* y el *Védanta*.

La idea fundamental del *Tao-te-King*, obra de Lao-Tseu (1), es la distinción entre el Infinito, lo Perfecto y lo Eterno, por un lado, y del otro, lo finito, lo imperfecto y lo pasajero, de donde proceden las desigualdades y los calamitosos conflictos de este mundo. Ambos aspectos del ser se reúnen, sin embargo, en la cúspide, en el Tao, origen y fin universal, unidad superior en la que el mundo cambiante no es más que la manifestación dilatada en lo múltiple.

En todas las cosas, lo perfecto y el bien que le atrae serán, pues, atribuídos a la naturaleza trascendente del Tao, y lo imperfecto, de donde procede el mal, se dirá que pertenece a sus emanaciones en el tiempo.

El caso particular de la naturaleza humana procederá de indéntico principio y se prestará a igual distinción. Nuestra naturaleza participa de la imperfección del mundo evanescente; pero también participa del Tao, lo que le permitirá tender hacia él, y tal vez reunírsele.

La naturaleza del Tao supremo es incognoscible para el espíritu humano, pues es extraña a toda naturaleza emanada, aun cuando todo emane de él. «El Tao es vacío (a saber, vacío de todo lo que conocemos), pero su acción es inagotable. Es un

(1) Tao-te-King es el título general del libro, y significa *El libro de la Vía y de la Virtud*. Se divide en dos partes: *El libro de la Vía: Tao-King*, y el *Libro de la Virtud: Te-King*.

abismo donde se puede ver la fuente de todos los seres del mundo.» (IV).

El Tao es, pues, incognoscible en sí mismo, como el Dios de la teología cristiana, y no puede ser nombrado sino mediante nombres supuestos. En cuanto a «la identidad» de lo emanado y de Aquel de quien emana—un cristiano diría: la conciliación entre Aquel que es eminentemente todo y la creación que es, sin embargo, algo—, «esta identidad, dice Lao-Tseu, es un abismo de profundidad: es el abismo de los abismos» (I).

Esta doctrina de Dios puede interpretarse, a nuestro parecer, en un sentido excelente. En el detalle se embrolla mucho, y Lao-Tseu parece inclinarse hacia un idealismo hegeliano, donde el Primer Principio sería a la vez potencial y manifiesto, implícito y explícito, ideal y fenoménico, infinito y finito, el Absoluto reabsorbiendo finalmente sus contrarios.

Sea lo que fuere, Lao-Tseu, como buen chino, abandona pronto esas alturas, para preocuparse de lo concreto y, sobre todo, del hombre.

Para él, el hombre primitivo era perfectamente puro, ignorante hasta de la distinción entre el bien y el mal, pues así era de recto y sencillo su camino. A ejemplo suyo, el sabio no piensa en la virtud, que se ha convertido en su inclinación natural. Por eso decía Aristóteles que la virtud perfecta, lo mismo que el arte, no resuelve nada.

El modo de esta perfección es su unión con el Tao. En cuanto se aleja uno de ese principio de lo perfecto, se cae en la contradicción de los elementos interiores y exteriores, de donde proceden toda prevaricación y desorden. Eso es lo que le ha sucedido al hombre con eso que se llama civilización.

Lao-Tseu y su escuela son del parecer de Rousseau: la civilización, por lo menos ésta, es el mal. «Ella, pero no el mundo—dicen—; las costumbres, pero no la naturaleza; lo civilizado, pero no lo humano.» Hállase, pues, ahí un optimismo de la naturaleza y un pesimismo de la sociedad.

Una especie de pecado original ha hecho evadirse al hombre de un Edén y de una Edad de oro, donde se manifiestan libremente la unidad del mundo, la armonía del género huma-

no y su asociación pacífica con las criaturas inferiores; una sola familia con los diez mil seres (2), bajo un cielo radiante para todos. Pero hoy la sociedad es «un cenagal». También el solipsismo, que a los ojos de Confucio es un mal, es para Lao-Tseu el bien supremo.

Lao-Tseu es partidario del no obrar, no por apatía y denegación de la acción recta, sino por desconfianza de lo real tentador, por desasimiento y despego del yo egoísta, por un desdén de todas las agitaciones que no hacen más que provocar al mal. Suerte de quietismo que ha sido recogido por Chuang-Tseu y que, felizmente, no ha influído mucho en el alma china, orientada por Confucio en otro sentido distinto.

Aquí, la orientación es muy clara. No existen buenas obras externas ni dogmas sociales, ni lo que se llaman valores de inteligencia. El saber, el discurso y la acción en lo exterior son males y comprometen «la larga vida».

Al descartar la devoción a la prosperidad social, las recompensas y los castigos ya no tienen objeto, y estorban. Todo eso no produce sino desorden y anarquía, exaltando las pasiones a pretexto de explotar algunas de ellas. Son las leyes las que hacen los criminales, los reglamentos quienes provocan la anarquía. Dejad al individuo por sí mismo, y se volverá inocente e inofensivo (3).

«El sabio—dice Lao-Tseu—borra su personalidad, y con eso le da valor. Descuida su cuerpo, y con ello lo preserva. Trata de no tener deseos personales, y con ello llega al final de sus deseos.» (VII).

Son máximas éstas que pueden comprenderse bien, pero la tendencia general las daña. Y el propio Lao-Tseu se da cuenta de que difícilmente será seguido. El temor y el deseo viven en el hombre. «¡Ay de mí; qué difícil es no temer lo que los hombres temen!» (XX); eso en cuanto a los males. Y respecto a los bienes: «Estamos en un desierto esteril y sin fin,

(2) Diez mil es la cifra simbólica para designar la muchedumbre de los seres.

(3) Lao-Tseu. L.; Chuang-Tseu. CXLIII.

y, no obstante, todos los hombres se apresuran alegres como para un festín.» (Id.).

Los humanos temen a la muerte; ¿no debieran comprender que está en ellos y que no pueden deshacerse de ella sino dejando de ser? Estar *cambiando*, como es nuestro caso, es estar en situación permanente de cesar al mismo tiempo que de ser. «La cesación no puede nunca cesar», dijo un metafísico de la escuela (4).

Otro discípulo, Chuang-Tseu, es de idéntico parecer, y añade que después de todo ahí no existe destrucción. La muerte es un cambio que no difiere de todos los demás. Es una mutación como las que se producen a cada instante en nuestro ser y en el universo. No hay, pues, que ver en ello un mal, sino un fenómeno natural y muy sencillo. El orden total le santifica, y se daría uno cuenta de ello si, en lugar de dejarse deslumbrar por los fuegos de la luz y de la sombra, «subieran al carro del sol» (5).

El sabio Lie-Tseu, citado hace poco, alzando un cráneo a la manera de Hamlet, dijo: «Yo y este cráneo sabemos que no existe verdadera vida, ni verdadera muerte.» No hay vida verdadera, pues ésta sería aquélla que no pereciera a cada instante. Y si no hay vida verdadera, tampoco hay muerte verdadera; no hay más que mutaciones, de las que el sabio se desinteresa en lo que le concierne, y que aprueba por cuanto concurren al orden universal.

«*El don de vivir ha pasado a las flores.*»

dirá más tarde Paúl Valery (6). Y también encontrará que todo está bien. Pero lo mismo ocurre con todo mal humano, a menos que no la emprenda con la misma sabiduría. Mas en eso, ¿qué puede la muerte? Tal es lo que, sin duda, quiere decir Lao-Tseu en esta frase algo enigmática: «Aquel que muere y

(4) Lie-Tseu K. I., pág. 73
(5) Chuang-Tseu. I IV., pág. 96.
(6) *Le Cimetiere marin.*

no perece (según el espíritu), posee la verdadera longevidad.» (XXXIII).

En cuanto al dolor y a los numerosos males que pueden sufrir los mortales, su alcance depende del interés que demos a nuestra persona. «Descuidando la persona, escapamos de la desgracia.» *(Libro de la Virtud,* LII.) Para librarse del mal, el sabio debe, pues, desprenderse de su personalidad. «Si consideramos lo que nos sucede como una desgracia, es que poseemos una personalidad. Si nos desligamos de ella, ¿cómo puede alcanzarnos el dolor? (Idem XIII.) Conviene mirar desde mayor altura. Nuestro caso no es más que un caso particular dentro de un gran orden al cual no podemos sino adherirnos, una vez reconocida su fuente sublime. «Cuando llegásemos a comprender que la tierra y el cielo son un inmenso crisol y el creador un gran fundidor, ¿dónde encontraríamos algo que no fuera bueno para nostros?» Esto no supone, además, por parte del Autor de las cosas, una intención particular en relación con nosotros, y una benevolencia paternal como la que nos revela el Evangelio: «¡Oh, Maestro mío! ¡Oh, Maestro!—exclama Chuang-Tseu, dirigiéndose al Tao—. Tú aniquilas todas las cosas sin ser cruel; tú haces liberalidades a las diez mil generaciones sin ser bueno.»

Se ha llegado a preguntar si, en la filosofía de Lao-Tseu, el bien y el mal tienen una significación en sí mismos; si, por el contrario, no serían, como en Spinoza, relativos únicamente a nuestra manera de comprender y de sentir. Lo que ocasiona la duda son frases como ésta: «Todos los hombres bajo el cielo conocen lo bello por ser bello; ése es el origen de lo feo. Todos los hombres conocen el bien por ser bien; ése es el origen del mal» (II). Si el mal no tiene de origen más que su oposición a lo que, tal vez de modo arbitrario, hemos llamado en un principio bien, no se puede decir que tenga una significación en lo absoluto. Pero esto parece contradictorio con lo que nuestro filósofo decía hace poco, cuando atribuía el mal a una deficiencia de lo emanado en relación con su Fuente. Creemos, pues, que es menester entender esto: el bien y el mal se engendran uno y otro *en el pensamiento*. «Así, lo fácil y lo difí-

cil se forma uno del otro; lo largo determina lo corto, etcétera». Pero no se deduce de ello que, por sí mismos, el bien y el mal estén sin consistencia y sin realidad objetiva. Platón decía que el *grande* y el *pequeño* pertenecen como tales al orden de la relación, no al de la cantidad. Pero no concluía de ello que su oposición fuera ficticia y dependiese de nosotros solos. Podía deducirse de ahí, es cierto, que para Lao-Tseu, el mal no es sino lo menos bueno, lo cual no parece una doctrina correcta. La verdad es que estas filosofías antiguas se «nos escapan en muchos puntos, y que no conviene apresurarse a deducir conclusiones».

Otro tanto diremos de lo concerniente al último destino, tal como lo enfoca nuestro pensador. Nos agrada oirle decir: «Aquel que se une a él, el Tao le recibe en su seno; quien se une a la virtud, la virtud le recibe; y el que se une al mal, el mal le recibe» (7). Esta afirmación de sanciones morales es preciosa y hasta conmovedora; pero, ¿en qué forma recibe el Tao en su seno al fiel suyo, qué hace por él la virtud y qué hace contra él el mal? Esto no se encuentra expresado. Solamente se sabe que en el vacío absoluto de deseos es donde se encuentra la liberación del mal que siempre nos acecha. El retorno a lo absoluto es la conclusión última de nuestra existencia. «Todos los seres del mundo nacen juntos, luego vuelven a unirse. Después de una vigorosa floración, toda vida torna pronto a su origen (como la vida de las plantas en otoño, según el comentador, desciende y vuelve a ocultarse en la raíz). La vuelta al origen es el reposo. El reposo es el retorno al destino. Volver al destino es ser eterno. Aquel que conoce lo que es eterno está iluminado; quien no lo conoce camina hacia su pérdida. Quien conoce lo eterno ensancha su alma; por sus progresos en el bien, se hace eminente. Siendo eminente puede llegar a ser grande en todo. Grande en todo, se hace semejante al cielo. Semejante al cielo, alcanza el Tao. Participando en el Tao, permanece para siempre. El que su

---

(7) Lao-Tseu. *El libro de la Vía*. XXIII.

persona (o su cuerpo) desaparezca, no hay en ello ningún peligro para él» (XVI).

Palabras ambiguas por lo menos para nosotros, y que nos dejan en la incertidumbre en cuanto al fin humano.

Añadamos que Lao-Tseu, a la manera de los Pitagóricos, había esbozado un vago dualismo bajo la forma de lo par y de lo impar, de lo masculino y lo femenino, que representaban a sus ojos lo imperfecto, el bien y el mal en el orden de la naturaleza. No hay que insistir sobre tales consideraciones, que no conducen a nada importante.

CONFUCIO (KONG-FU-TSEU)
(551-479 antes de J. C.)

Al enfrentarnos con Confucio (Khong-Tseu) (8), se admira a este chino, que ambiciona, en el siglo VI antes de Jesucristo, el papel político que jugaron, dos siglos más tarde, los Platón, los Aristóteles y los Isócrates. Su ideal es el hombre noble, sostén de la ciudad, y busca por doquier al príncipe que le tome por consejero y le permita realizar la educación de su pueblo.

Menos metafísico que Lao-Tseu, encierra su doctrina en los límites del simple buen sentido, lo cual no la despoja de grandeza. Es un moralista puro. No disputando sobre el origen del mal, acepta como un hecho que el hombre se halla sometido al esfuerzo para llegar a la elevación y al acabamiento de sí mismo. No conoce el pecado original, pero vé bien que, en este mundo sometido al accidente, una criatura jamás responde por entero a su tipo: es imperfecta. «Lo perfecto es la ley del cielo—dice—, y el perfeccionamiento es la ley del hombre.» De esta manera liga su moralismo y su cinismo a un orden cósmico del cual no son sino un desagüe bajo un

---

(8) *Confucius* es el nombre que los jesuítas misioneros han dado al filósofo en su mal latín.

gobierno supremo. También quiere que la voluntad de Dios se haga *en la tierra como en el cielo.*

Cree, sin embargo, al reflexionar sobre este problema de origen que no le detendrá, que el mal humano procede de la carne y, por ende, de la materia. Antes de su funcionamiento en el cuerpo, o, si se quiere, independientemente del cuerpo, el alma humana es perfectamente recta, en posesión de todos los principios del bien y capaz de regular por ellos su conducta en todas las cosas. «Pero en los lazos de un cuerpo compuesto de elementos materiales, en medio de las tinieblas ocasionadas por las pasiones, las virtudes se obscurecen a veces».

De este modo, la pura conciencia moral del arranque constituye la cara divina de nuestra naturaleza; las pasiones nacidas de la carne son lo temporal, las cuales hacen de su conciencia actual un paraíso perdido. El trabajo, a partir de entonces, consiste en encontrar de nuevo lo que se ha dejado escapar de tal manera. «Si se pierde un gallina o un perro, bien sabe uno buscarlos... El deber de la filosofía práctica consiste en indagar los sentimientos del corazón que hemos perdido, y nada más que eso» (9).

Por su lado, Chuang-Tseu (K. 8), desarrollando el pensamiento del maestro, explicará que el humano mal tiene su origen en los sentidos, que alteran en nosotros, por todas las diferenciaciones que ellos operan, nuestra naturaleza celeste, la cual es una y simple, con todas las consecuencias de rectitud y de dicha que esta celeste simplicidad permite. Los sentidos son el origen de las pasiones, y éstas de todos los vicios. Conviene, pues, huir de esta región inferior de nuestro ser. Es lo humano, que se opone al divino Tao, y lo divino es lo que constituye nuestra verdadera heredad.

Esto en lo que se refiere a nuestra condición moral en sí.

---

(9) Cf. Meng-Tseu, trad. Panthier, pág. 123. Señalemos aquí que Confucio sólo ha escrito extractos de los antiguos sabios. Su propia doctrina se halla contenida en los tratados que nos han sido transmitidos por sus discípulos, a saber: *El gran Estudio*, el *Medio invariable*, los *Coloquios*, y, finalmente, todos los libros de Meng-Tseu (Mencius), discípulo del nieto del Maestro.

En lo concerniente a la felicidad o a la desgracia, de quien dependen estrechamente, pero parecen sobrepasarla de tantas maneras, Confucio distingue, a la manera estoica, entre los bienes que dependen de nosotros y aquellos que no dependen. Los bienes de la fortuna son inciertos y su otorgamiento está supeditado a una voluntad del cielo desconocida de nosotros. Pero los bienes del alma son nuestros; los encontramos en nosotros cuando sabemos quererlos y valernos de ellos. Llévese este trabajo a fondo y comunica al sabio una especie de poder sobrenatural y de independencia soberana; hace de él «el asociado del cielo y de la tierra». (Kongh-Tseu.)

En cuanto al resto, ¿qué importa? El principio de la felicidad no está en la posesión de esto o de lo otro, sino en la aceptación de su suerte, a la cual basta, para extraer de ella su bien, saber adaptar su conducta. «El sabio obra conforme a la situación que ocupa y no desea nada fuera de eso. Rico y honrado, obra como debe obrar un hombre rico y honrado. Pobre y despreciado, obra como debe obrar un hombre pobre y despreciado. En medio de los bárbaros del Oeste o del Norte, obra como conviene en medio de los bárbaros. En la desgracia y en el sufrimiento, se comporta como debe hacerlo en tales circunstncias. En todas partes y siempre, el sabio se halla satisfecho de su suerte... Jamás se queja. No murmura contra el cielo y no acusa a los hombres. Por eso el sabio lleva una vida tranquila y fácil, mientras espera el cumplimiento del destino divino (10).

Como entre los hindús, el *conocimiento* se presenta aquí como el fundamento esencial de la virtud moral. En eso Confucio se enlaza con Sócrates. «Para ser verdaderamente virtuoso, no hay más que un medio: tener conocimiento claro del bien y del mal» (11). Se vé uno incitado a ello cuando, por una visión superior, se da cuenta de que «la perfección es la fuente y el fin de todos los seres. Si la perfección no existie-

(10) *El Medio invariable*, cap. XIV.
(11) Idem íd.

ra, nada existiría» (12). Sublime concepción que entronca a Confucio con los más grandes pensadores de todos los tiempos.

Lamenta uno que en esta doctrina no se trate de la inmortalidad, salvo si se la entiende, cual Augusto Comte, como «inmortalidad subjetiva». A un discípulo que le interrogaba sobre la muerte, se contentó con responder Confucio: «Si no sabemos lo que es la vida: ¿cómo podríamos saber lo que es la muerte?» (13). El discípulo Chuang-Tseu, expresando este misterio de la muerte en forma sorprendente, escribía: «La vida del hombre entre tierra y cielo es como el salto de un caballo blanco que atraviesa un barranco y de repente desaparece» (14).

Este mismo discípulo, enlazando con el pensamiento de Lao-Tseu relativo a la inexistencia de la muerte en la naturaleza, donde todo no es más que transformación, decía: «Yo, Chang-Cheu, soñaba en otros tiempos que era una mariposa que revoloteaba y me sentía dichoso. No sabía que yo era Cheu. De repente me desperté y fuí yo mismo el verdadero Cheu. Y no sabía si yo era Cheu, soñando, o una mariposa que soñaba que era Cheu». Para él esto no tenía importancia (15).

«Aquel que muera después de haber practicado de todo corazón la ley del deber, dice Confucio, ha realizado el justo decreto del cielo»; esto debe bastarle. Por lo demás, viviendo así, no será olvidado y «en este sentido se dice que no muere por entero» (16). «El que muere y no es olvidado, había dicho ya Lao-Tseu, posee la verdadera inmortalidad.»

Para la práctica, profesa Confucio una doctrina de «justo medio», próxima al pensamiento griego; más estoica, sin embargo, que la aristotélica, según se ve por la siguiente distin-

(12) Idem, cap. XXV.
(13) *Los Coloquios*. XL. 11.
(14) Chuang-Tseu. K. 22.
(15) Idem. K. 2.
(16) Tso Khien Ming. Trad. Panthier.

ción. «Cuando la alegría o la cólera, el placer o la tristeza no se alzan en el alma, es lo que se llama el Justo Medio. Cuando estos sentimientos se manifiestan, pero no sobrepasan la medida, es lo que se llama la Armonía» (Chung). Esta armonía, que es el principio del mundo y la ley general de sus transformaciones, no puede dejar de ser el principio de una vida moral recta. El ofenderse a sí mismo, o fuera de sí, constituye el mal.

El mal se halla extendido ¡ ay ! por todas partes. «El Maestro decía: «Todos los hombres piensan en ellos: yo soy sabio; pero ellos corren a arrojarse como bestias salvajes en todas las trampas y en todas las redes y ni uno consigue escapar». El Maestro decía: «¡ Oh ! ¡ Qué admirable es la perseverancia en el Justo Medio ! Existen pocos hombres que sepan mantenerse en él por mucho tiempo» (17).

Con respecto al dolor, Confucio afecta la indiferencia más perfecta. «Si os interrogan sobre mí—dice—responded: Es un hombre al que su constante esfuerzo hace olvidar lo malo, y en ello encuentra una alegría que le hace olvidar sus penas. No se da cuenta de que llega la vejez» (18). Mientras por igual tiempo, Buda tomaba para fundamento de su doctrina moral la piedad, el filósofo chino se presenta como estrictamente racionalista. En esto es estoico, y si tiene pocas probabilidades para que la masa de sus contemporáneos le siguiera sobre esta difícil ruta, los letrados, por lo menos, han permanecido fieles a su inspiración, y son ellos quienes inspiraron siempre la política, administraron las costumbres rituales y dirigieron la vida social, de manera que pudieran fundar una civilización real, de lo cual era bastante incapaz el principio budista. Conocer el orden universal y adherirse a él, tal fué siempre el elevado principio de los pensadores que inspiraba Confucio, y hubiesen suscrito lo que decía su maestro: «Apren-

(17) *Los Coloquios*. XLI.
(18) Luijen-Yu. L.

der a la mañana lo que es el Tao y morir por la noche; eso es lo perfecto» (19).

Debe afirmarse, sin embargo, que en esta sociedad generalmente tan sana y tan positiva, no dejaba de faltar el pesimismo más negro y más disolvente. El filósofo Yang-Tseu, que vivía antes que Chang-Tseu, profesaba el desprecio a la vida en oposición a los Taoistas, que la veneraban como un presente del cielo. Cien años de vida—decía—¿no es un máximun? Ahora bien: sobre este total, la mitad se pasa en una infancia impotente o en una segunda infancia caduca. La otra mitad se reparte entre la vigilia y el sueño. La vigilia, también por mitad, entre la enfermedad, los dolores, las pérdidas, los temores y las inquietudes. Y en los escasos diez años que restan, no hay quizás un instante que sea verdaderamente tranquilo. «Cien años de vida son, en verdad, muchos para soportarlos, y peor sería el cuidado penoso que se toma uno para hacer durar la vida» (20).

Las consecuencias morales de este pesimismo eran poco elevadas y muy anarquistas. ¿Es malo—preguntaba Yang-Tseu—estar en una prisión atado de pies y manos o, para evitar ese mal, privarse de todo? Conclusión: obedecer a los instintos y a las circunstancias, aun cuando sea sin alegría, y desinteresarse de todo lo demás. Habiéndole preguntado un discípulo si sacrificaría un pelo de su barba por el bien del universo, respondió: El universo no puede salvarse con ello; y al insistir el otro para saber qué haría en semejante hipótesis, ni se dignó contestar. Este silencio significaba, sin duda: ¿Qué preguntas con eso? Nada sirve para nada. Entonces, ¿el suicidio? ¿Para qué? La vida es tan corta que no vale la pena ponerla fin. Es decir, que hasta la desesperación encuentra cansado y fatigoso ese pesimismo.

Una vez más, la excepción. La moral corriente de los sucesores de Confucio es, como la de su maestro, esencialmente humanista y vuelta hacia las cosas de la vida social. El bien

(19) Luen-Yu.
(20) Cf. Lie-Tseu. CXLIII.

es, ante todo, para ellos, lo que favorece la armonía entre los hombres, y el mal lo que la destruye. En cuanto al mal natural concebido aisladamente, el alma china no tiene idea de ello, si así puede decirse. A sus ojos, el mal no se introduce en el universo más que por el hombre, y en particular por los jefes preeminentísimos. Así lo quiere la solidaridad del macrocosmo y del microcosmo, noción esencial en esta filosofía.

La influencia de Confucio se orientó particularmente hacia la política, por causa de Mencius (Meng-Tseu). Su ideal era la beneficencia individual y social, que le parecía llevar remedio a todo. El peor mal era la avaricia, o también una beneficencia sin discernimiento, que produce idénticos efectos. Aplicaba su teoría al orden familiar y, para acabar, al orden individual, a cuyos adversarios acusaba de descuidarlo.

Solamente afirmaba que el mal no puede ser vencido en el pueblo sino por medio de una política prudente y bienhechora, y por eso quería que el orden público estuviera sometido a la acción de los prudentes y de los sabios.

Otros muchos pensadores, más o menos fieles a Confucio, pretendieron continuar su tentativa, aun haciéndola sufrir muchos retorcimientos, según las tendencias y circunstancias de cada cual. La China es poco teórica. Vive de tradiciones y toma de sus pensadores más sentencias aisladas y consignas seleccionadas que doctrinas coherentes. «Confucio ha dicho esto; Lao-Tseo ha expresado estotro». Después de lo cual se obra con arreglo a ritos convenidos que apenas se modifican.

Además, el mismo Confucio se apega explícitamente a las tradiciones del país y se convierte en el voluntario recopilador y en el intérprete de las mismas. Por lo demás, intérprete tendencioso, que tuvo su buena retribución.

Entre esas tradiciones, la China antigua había recogido la idea de reencarnación, aun cuando esta idea estuviera muy lejos de tener el carácter obsesionante que presentaba en la India. Así es como en el país de Tcheng, en el momento de las fiestas primaverales, y en las de los esponsales, almas que se hallaban en el término de su estancia en el país de los muertos, se escapaban de los *Manantiales amarillos*, flotando

sobre las aguas de las sagradas fuentes, dispuestas a encarnarse para una vida nueva (21).

Se discutía mucho sobre el *Ying* y el *Yang*, expresiones analógicas y emblemáticas que se aplicaban a todas las cosas, y que figuraban en todas partes donde se quería señalar o sugerir una de las oposiciones que constituyen el universo, como la luz y las tinieblas, la vida y la muerte, la plenitud y la decrepitud, el tiempo frío y el tiempo cálido, el tiempo del descenso y el tiempo de la reparación, etc., etc. La gama era indefinida y el bien y el mal encontraban allí, como es natural, su lugar; pero los antiguos chinos son tan poco dados a la abstracción, que esta generalización de hechos concretos que conciernen a esencias y fenómenos enteramente diversos, corría siempre el riesgo de parecerles un poco ficticias. Allí donde nosotros hablásemos de situaciones buenas y malas, favorables o desfavorables, ellos lo harían de pendiente soleada o de pendiente oscura, de tiempo frío o tiempo caliente, etcétera.

La oposición del *Ying* y del *Yang* no era considerada, sin embargo como tal. No hay dualismo chino. La unidad está procurada por el Tao, centro regulador de todas las alternativas, expresión y principio eficaz del orden total, aun cuando no sea una fuerza propiamente hablando, ni tampoco una substancia, y menos aún una persona.

A este respecto, el más interesante para nosotros de los continuadores de Confucio es Mo-Tseu (finales del siglo V antes de J. C. y comienzos del IV), porque se acerca al teísmo personalizando aproximadamente el Tao puramente formal de sus predecesores. Eso es lo que parece deducirse, aun cuando esté confirmado, de textos como éste: «El gran motivo para conducirse bien, debe ser el temor del Señor de Arriba, el que ve todo lo que se hace en el bosque, en los valles, en los oscuros retiros donde jamás penetra la mirada humana. A él es a quien hay que complacer. El quiere el bien y odia

(21 Cf. Marcel Grasset. *La Vie et la Mort, croyances et doctrines de l'Antiquité chinoise*. Pág. 18.

el mal; ama la justicia y aborrece la iniquidad. Todo poder sobre la tierra le está subordinado y debe ejercerse según sus designios. Quiere que el príncipe sea bienhechor del pueblo y que todos los hombres se amen unos a otros, porque él ama a todos los hombres» (22).

De ahí mana una elevada moral en la que el [illegible] está proscrito como destructor del orden universal, del cual es solidario el orden humano. «Matar al hombre para salvar al mundo, no es obrar en bien del mundo.» Notable concepción, puesto que implica con certeza que el mundo no subsiste sino por el bien, y que el mal, a despecho de la apariencia y aún de la realidad inmediata, siempre le es contrario. «Inmolarse a sí mismos para el bien del mundo—añade—eso se llama obrar bien.»

Las guerras feudales, suscitadas por la ambición y el orgullo, tienen su desaprobación enérgica. Todo se resume para él en la adoración del cielo y el amor de los hombres, de los cuales, los contrarios o la ausencia comprenden todo el mal.

Dícese que los jóvenes promotores de la República china, en la hora presente (1948), se encomiendan a este pensador y le presentan como un intermediario designado para unirse con el pensamiento cristiano.

La solidaridad que acabamos de resaltar entre el orden natural y el humano está profundamente anclada en el pensamiento de los autores chinos. Hasta el punto de que no conciben un período cronológico anterior a la civilización. La historia del mundo comienza con la de los soberanos del país, y la duración universal está acaparada por la historia. Apenas distinguen entre leyes naturales y leyes civiles, entre ciudad propiamente dicha y ciudad universal. El todo forma un solo mundo, bajo la autoridad del cielo (Tao), que es el Cosmos en su elevación y su unidad, y del hijo del cielo que es el Emperador.

---

(22) Cf. René Grousset. *Histoire de la Chine*, pág. 37. Fayard.

En estas condiciones, el bien y el mal físico, el bien y el mal moral, el bien y el mal social, tienen tendencia a confundirse. Por eso, la doctrina de los moralistas chinos, que ante todo es política, a causa de Confucio, y en virtud de ello se hace naturalista; los mismos signos y las mismas cifras (pues los chinos cifran mucho) sirven para precisar el orden en todos estos dominios conjuntos.

Por tal razón, el calendario adquiere en las preocupaciones chinas una importancia considerable. El ritmo de las estaciones y de las lunas proporciona, igual que la alternativa de los días y de las noches, analogías que se aplican a la cualificación, a la medida y a la apreciación de todos los fenómenos de la vida, física o moral, individual o social, hasta religiosa, en razón a los ritos que allí se acuerdan. El calendario es una autoridad reinante; no se desobedecen sus prescripciones. Con esto, los modelos concretos: el jefe, el sabio, el hombre honrado, que se manifiestan y se caracterizan por la eficacia de su acción, constituyen las normas chinas.

Añadid a ello la etiqueta y la multitud de ritos sociales que desde siempre rijen la vida china. La conformidad de la conducta con las costumbres venerables es allí una gran parte de la virtud. Verdad es que, en estas reglas tradicionales, la moral, propiamente dicha, se halla con frecuencia incluída, y eso es lo que constituye la respetabilidad de una civilización que nuestra moral escolar no regula.

Por esta razón, el propio Confucio había concedido una gran importancia a las costumbres y a los ritos de la vida social. «El Maestro hablaba a todos de las reglas de la beneficencia, como una de las virtudes humanas; pero no de la naturaleza, del hombre y de la vida divina.»

El último límite de esta disposición y su abuso, es que la virtud china no consiste más que en actitudes, y el vicio en incongruencias; pero hecha esta reserva, no hay inconveniente en que la institución moral de los niños consista en darles modelos de conducta y fórmulas de conciencia para todas las circunstancias de la vida.

Como sanciones, fuera de la eterna, desconocida de ordinario, no se conoce más que las recompensas y los castigos sociales, ya sean automáticos, a título de reacción del medio, ya formen parte del orden legal. Los pensadores comparan estas sanciones con los fenómenos naturales favorables o amargos, como el rocío o el trueno. Mo-Tseu los hacía remontar a más altura, estimando que los espíritus tienen poderes vengadores, y que el Soberano de Arriba interviene para hacer justicia. Cuando el placer y la pena están bien distribuídos, pensaban todos, puede existir armonía en el individuo, en la familia y el Estado, hasta entre el cielo y la tierra.

EL JAPON

Del Japón y de sus concepciones particulares no tenemos mucho que decir ahora, pues con algunas diferencias, y con mayor riqueza por el lado chino, las dos civilizaciones se complementan.

El Japón no ha conocido ningún pensador de la talla de Confucio o de Lao-Tseu, e igualmente está habitado por una raza bien dotada, tenaz y rica en virtudes humanas. Si con relación a la inmensa Asia y a la China, su colosal vecina, este estrecho país se halla como al margen, es uno de esos márgenes cargados de notas, de títulos y de viñetas que ofrecen la substancia de un tomo voluminoso.

Es bien sabido que la insularidad británica ha impreso su marca al carácter inglés sin prohibirle el acceso a todas las culturas europeas; por eso, el aislamiento oceánico del Japón le ha permitido guardar su originalidad recibiendo masas chinas, influenciadas éstas por Mongolia y por la India.

Desde el punto de vista de nuestro problema, no tenemos nada esencial y verdaderamente original que resaltar. La actividad del pensamiento nipón le llevaba del lado de la guerra y del lado del arte. Filosófica, religiosamente, abrevan en las fuentes cuyas aguas hemos especificado, moderando, no obs-

tante, con razón un poco terrenal, de fantasía y de simplicidad fácil lo que sus modelos tenían, a veces, de tecnicismo, demasiado violento para él, y de grandeza, demasiado exigente.

La religión primitiva del Japón, el Shinto, se relaciona con los cultos griegos de la naturaleza y participa en lo que tienen de melancólico y a veces de trágico; pero, sobre todo, de feliz. El mal se halla en la trastienda de esos cultos de la tierra fecunda y del cielo acogedor, del mar que baña y enriquece el archipiélago natal, y en las estaciones agradables que una tras otra gratifican al fiel sin pedirle esfuerzos demsiado rudos.

He aquí un himno shinto que refleja tales estados anímicos: «La Tierra es la madre de la que todas las criaturas han recibido el ser y la vida. Todas mezclan también su voz al himno universal. Los grandes árboles y las hierbecillas, las piedras, las arenas, el suelo que pisamos, los vientos, las olas, todas las cosas, todas, tienen un alma divina. El murmullo de las brisas en los bosques durante la primavera, el zumbido del insecto en las hierbas húmedas del otoño, son otras tantas estrofas del canto de la Tierra. Suspiros de la brisa, estrépito del torrente, himnos de vida con los que todos deben regocijarse» (23).

En el siglo IV de nuestra era es cuando el budismo, muy en auge en dicho momento en China, aun cuando por poco tiempo, se introduce en el Japón, donde logrará una fortuna más duradera. La moral de Sakya-Muni unida a un código apropiado que procede de China, toma entonces la dirección del alma nipona. No necesitamos, por consecuencia, repetir aquí lo que sabemos de estas disciplinas individuales y sociales. Se duda de que el sentimiento de la vida breve y la vanidad de sus objetos no es extraño a ello, a despecho del optimismo de fondo que recogíamos hace poco.

En la *Antología del Kokainshu* (siglo X) se lee: «¿Llamaremos solamente sueño a lo que vemos durante nuestro sueño?

(23) Cf. René Grousset. *Les Civilizations de l'Orient*. T.° IV., pág. 12.

Este mismo mundo vano yo no puedo considerarlo como una realidad». Y también: «¿A qué compararé esta vida que vivimos? Es como una barca que, al romper el alba, se aleja a fuerza de remos y no deja ninguna huella tras de sí.» (Tradución de W. G. Aston.)

La inanidad de lo que pasa tan deprisa se señala no sólo en la literatura religiosa y filosófica, sino aún más en esas obras de arte, cuya revelación en Occidente suscitó emoción tan profunda. Toda la India traslucía allí, con su meditación de extramundo, su misterio interior hecho de desasimiento, de olvido, de benevolencia también y de verdadera piedad para los pobres.

Diversas fluctuaciones se observan en el desenvolvimiento de esa mística indochina trasplantada a un terreno nuevo; pero lo esencial permanece, salvo que se le vea atravesado, según las épocas, por los refinamientos de un humanismo de corte o por el arranque de una feudalidad caballeresca y ruda muy semejante a la de nuestra Edad Media.

A la vista de estos hombres endurecidos en los combates y dominados por el sentimiento del honor, el sufrimiento y la muerte no cuentan. Por una nada aparente se hacen el *hara-kiri*, como aún se realiza en el Japón moderno en las circunstancias más graves. El bien y el mal son para ellos la gloria o el deshonor.

Alrededor del siglo VIII, en contraste y como compensación de la dureza feudal, se instala en el Japón una piedad consoladora, cuyo objeto sobrenatural es Amida (Luz infinita), salvador misericordiosísimo que promete a sus fieles, mediante la huída habitual del mal moral en el curso de su vida, ya no el sombrío *nirvana*, tan temible para la sensibilidad aún no extinguida, sino un paraíso de delicias que permite conquistar, a despecho del pecado, un simple acto de arrepentimiento y de amor.

La base del amidismo es siempre el monismo metafísico, gracias al cual Amida reconoce en todos los seres una parcela de su propia esencia; pero las consecuencias morales que de

ello se deducen son muy otras, todas de consolación y de dulzura. «Así como una piedra pesada, cargada sobre un navío, puede atravesar el mar y realizar un viaje de mil leguas sin ir al fondo, de igual modo, a pesar de nuestros pecados, tan pesados como piedras, nosotros, que vamos llevados sobre el navío de los deseos de Amida, podemos realizar el viaje de la beatitud eterna sin ahogarnos en el mar de los nacimientos y de las muertes». (Trad. Anesaki.)

Se ve que la frecuentación de las reencarnaciones hindús no ha desaparecido; pero se les ha encontrado un remedio más fácil que la terrible accesis de las orillas del Ganges.

La muerte, en consecuencia, cuenta lo mismo que para el caballero embriagado de honor, aun cuando lo sea por otra causa:

«¿Qué importa que los cuerpos, frágiles cual rocío,
se fundan y evaporen, por doquier, en la nada?
Nuestros amigos se hallarán en días más felices
en el mismo vergel de lotos que hay en el paraíso.»

Tales fueron, aproximadamente, las últimas palabras de Honen, gran apóstol del amidismo, y al que predecía un reinado sin fin.

En los comienzos del siglo XIII, el amidismo se reforma por el ilustre apóstol Shinram-Shonin en el sentido de una indulgencia aún más grande. Este Lutero oriental se contenta con la fe; no se preocupa de las obras, rituales o ascéticas. Es partidario del «pensamiento único», es decir, de la confianza ciega. La llave de la salvación radica en perderse en la gracia de Buda por una fe exclusiva de nosotros y total en su poder redentor. (Trad. Anesaki.)

Sobre estas bases se fundó una cofradía de monjes casados—el fundador había dado el ejemplo—, la cual, en razón de los acontecimientos políticos, se tranforma rápidamente en

una orden militar análoga a los caballeros del Santo Sepulcro o a las Ordenes Teutónicas.

El mismo espíritu de energía guerrera se manifiesta en la doctrina y en la acción de Nichiren (1222-1282), ferviente del Alma universal y apegado a la reforma de las costumbres de su tiempo. Cree él en la virulencia del mal y le persigue, en la corte y por todas partes, con brava energía. Predice la llegada de los invasores mogoles con acentos que recuerdan los de Savonarola en la catedral de Florencia: «Oigo el paso del caballo del Rey de Francia que viene a hollar vuest ciudad».

Desterrado a causa de su turbulencia, regresa y se exalta cada vez más. Cree asistir al final de sus días y, ardiente patriota, considera al Japón como la cima de la redención universal, de la que él es profeta inspirado.

Al mismo tiempo se forma una secta famosa (fines del siglo XII) por obra del monje Elisai y después de Dogen. Es la secta Zen, derivada del hinduísmo, y cuya búsqueda de pureza interior tiene por objeto escapar al mal alejando de sí todas las perturbaciones de la vida humana. La doctrina es un monismo universal; pero se niegan a darle una forma precisa, por temor a paralizar la acción interior o exterior. La acción intensa está efectivamente recomendada como testimonio y efecto de la concentración mística. Es una doctrina del superhombre, héroe espiritual que se fundamenta más allá del bien y del mal, el placer y el dolor, en una serenidad imperturbable. El zenista, dice Anesaki, es «una roca inconmovible», donde todos los oleajes del infortunio o de la violencia vienen a romperse. Dueño de su alma, que coincide con el universo, también es maestro de éste y no se deja abrumar por ninguna desgracia.

En este siglo de hierro, el Zen había de ser la religión de los Samurai, y este budismo de caballeros animará el corazón de los grandes capitanes de los siglos XIII y XIV. El Código caballeresco de los Samurai procede por entero de esta doctrina.

Hasta fines del siglo XVIII se mantiene esa evolución espiritual que debía conducir, aunque debilitada, a los graves acontecimientos políticos de nuestra edad.

Gracias a su situación insular y marginal en relación con el conjunto del continente asiático, el Japón ha guardado mucho más tiempo que la India, que Persia y China, sus instructores, los fermentos mezcladísimos, pero, después de todo, poderosos y nobles, de las antiguas civilizaciones orientales.

GRECIA

SIENTESE uno entorpecido para situar el pensamiento griego frente al problema del mal. Un examen un poco profundo conduce en este terreno a múltiples ambigüedades, y a penas si es fácil extraer un juicio de conjunto.

Sé que esta preocupación no es seguida por todos los ingenios. He aquí uno que nos confía lo que hubiera experimentado, si en vez de francés, hubiese sido ciudadano de la Hélade:

«¡Oh vida fácil, elegante y suave!
Yedra sobre la frente, y mirtos en la mano,
jardines perfumados do se destierra el sabio,
y agasajo de flautas al volver del camino.
Así, sin remorderme el alma, y extraño a toda queja,
de aspirar a la dicha, en lo hondo convencido,
un día moriría sin temor y sin pena,
armoniosamente, según había vivido.» (1).

He ahí un lindo pasatiempo digno de un literato aficionado, pero que hará sonreir al historiador si acaso no le indigna. Para honor suyo, la vida griega se halla por encima de este pueril cuadro. Para juzgarla en serio, hay que dirigirse a sus

(1) Emmanuel des Essarts: *Les Elevations.* «La vie humaine.»

pensadores, se puede recurrir a sus poetas, a sus polígrafos tan diversos ya o al hombre vulgar por cuanto ha dejado su huella en la historia. Todos tienen autoridad para responder.

Cuando interroguemos a los pensadores, nos dirán su concepción del mundo y nos designarán la causa que asignan a la dosis extraordinaria de mal que deprava nuestra sublime creación. Pero si un juicio nos instruye, no nos dispensa de apelar al instinto de los vivos y a los más autorizados, a los más elocuentes entre sus intérpretes.

El pueblo griego ha amado mucho la vida. La «dulce luz del día» no ha encontrado apenas pupila más sensible. Pero eso era, quizá, una razón de más para que gustase con las dulzuras que nos concede la naturaleza, la amargura que siempre ha mezclado en ella. Los peligrosos atractivos del pesimismo acechan siempre con predilección a los optimistas de deseo, y en la desproporción de las realidades y de las aspiraciones profundas es donde yace el poder de la desesperanza.

Esta última palabra es demasiado fuerte para expresar el sentimiento griego en el conjunto de sus síntomas y de sus testimonios. Grecia no es desesperada; representa, más bien, en su armonioso todo, la juventud del espíritu humano y la alegría de una vida ardiente, hermosa y ávida de ser reconocida. Su héroe legendario, Aquiles, y su héroe histórico, Alejandro, son jóvenes, y todas sus iniciativas guerreras, deportivas, literarias, científicas o filosóficas, poseen un aire de humanidad principiante, inaugurando bajo la mirada de otro su posesión de sí misma.

A pesar de todo, los escritos griegos abundan en rasgos en los que se revelan el desencanto y la tristeza. Los sabios gimen sobre la inconstancia del destino, el vaivén desconcertante de la fortuna, la brevedad de la vida y la rareza de la felicidad. La vejez, casi siempre débil y desamparada, excita su compasión, y por este hecho la misma juventud parece teñirse a sus ojos con sombríos colores. El triunfo de los perversos y la opresión de los justos sublevan su sentido moral, y la Fatalidad dueña y señora los consterna.

«La tierra y el mar están llenos de males», escribe el viejo Hesiodo. «Día y noche vagan influencias que traen males a los mortales» (2). «El hombre no es más que calamidad», dice Herodoto por su lado. πας ἐστιν ανθρωπος συμόρα.

Una antigua leyenda contaba que el rey Midas, al interrogar al viejo Sileno, compañero de Dionysos, para saber qué cosa era lo que el hombre debía preferir sobre todas ellas, Sileno le había respondido con una carcajada: «¿Por qué me obligas a decirte una cosa que más te valdría no conocer nunca? Lo que tú debieras preferir a todo es imposible para tí desde ahora: es el no ser; pero después de ello, el morir pronto.»

Tal es el contenido de la célebre sentencia de Téognis: «Lo mejor para los hijos de los hombres es no haber nacido, y después, cuando han nacido, lo mejor es traspasar lo antes posible las puertas del Hades» (3). Igual fórmula se encuentra en algunas palabras parecidas en *Edipo en Colona* (1225 ss.) de la que Menandro saca esta variante: «Los dioses llaman pronto a los que aman».

Y así podría continuarse mucho tiempo. Veríamos a Herodoto alabar a sus vecinos del Norte, a los Tracios, porque saludan la venida al mundo de un recién nacido con gemidos y se regocijan en los funerales. El mismo sabio Sócrates decía, según cuenta Platón en la *Apología,* que si la muerte nos quitara toda conciencia, sería un bienestar maravilloso: pues un soñar sin sueño es preferible a cada día de vida, aun en la más dichosa.

Los antiguos Griegos no esperan de la muerte, nada atractivo y no pueden encontrar en ella una compensación a los males de la existencia. Conciben una vida póstuma matizada de modo diverso, a veces de forma astral, a veces de forma terrestre, aérea o subterránea, siguiendo la fantasía de las imaginaciones: pero todo esto no tiene nada de consistente y que pueda llevar el nombre de vida feliz. A penas si es

(2) Hesiodo. «*Las Obras y los Días*», V, 101.
(3) Teognis. *Elegías*. V, 425-428.

bueno para liberaros de esta vida cuando es demasiado dura; la vida es pasadera, y prevalece. «Me gustaría más, dice Aquiles en la *Iliada,* ser el criado de un boyero pobre que reinar sobre toda la muchedumbre de las sombras.» Y se explica observando que, precisamente, son sombras. «Excelsos dioses—escribe—, en la morada del Hades subsiste de los hombres un soplo, un fantasma; pero la vida verdadera les ha abandonado por completo» (4). También se queja a su madre Tetis de que le ha traído al mundo por poco tiempo y que, sin embargo, Zeus tonante no le deja saborear su gloria. Además, todo ese canto heroico que se llama la *Iliada* es, página tras página, un perpetuo lamento. Todos los valerosos combatientes evocan el destino hostil, la brevedad del tiempo que aquél les deja, la noche con que amenaza el resplandor de sus preclaros hechos.

Queda por velar, en las sepulturas, los horrores de la muerte como la fugacidad de los días. El arte disfrazará la sombría realidad; los amores revolotearán sobre el mármol y risueños emblemas se inscribirán en ellos. Es una subversión; pero así se olvidará el pesar y se establece una especie de igualdad entre las diversas fases del destino humano. Subterfugio bien frágil, a decir verdad.

Los antiguos griegos poseen un vivo sentimiento de la hostilidad latente de la naturaleza, a despecho de sus esplendores en ninguna parte más visible que en sus parajes. Se les oye decir acertadamente con Alfredo de Vigny:

«*Nunca me deja solo con la naturaleza;*
La conozco muy bien para no tenerla miedo» (5).

El gran Pan, dios de las selvas y de las oscuras soledades, inspira un vago terror, cuya impresión se ha propagado hasta nosotros, puesto que nuestro vocabulario habla de terror *pá-*

(4) *La Iliada*, XXIII, 103-104.
(5) Alfredo de Vigny, *La Maison du Berger*.

nico. Terror indefinible, sin objeto determinado y cada vez más profundo.

Una vez más, no es ello efecto de una desgracia local. El cielo, en Grecia, es de un resplandor maravilloso, y la mar irradia. Los «Caballos de Poseidón» lanzan galopes que les proyectan en escuadrones deslumbradores desde el horizonte a la playa, y la tierra, aunque limitada en extensión utilizable, no es avara ni de lúgubre aspecto. La vida está lejos de ser penosa del mismo modo que en otras muchas comarcas. ¿Porqué persiste la tristeza, en esas condiciones, y por qué el mal permanece obsesionante? Es que la verdad de este bajo mundo se impone, a pesar de todo, a los espíritus lúcidos, aunque se sientan inducidos al optimismo, y la verdad de lo alto aún no ha sido revelada al corazón. En estas condiciones, se comprende que sobre esta tierra

«*Llena de bloques de mármol esparcidos,*
al borde de las olas» (6).

aún había lugar para la tranquila desesperanza de la Danaé de Simonídes, a la que se vé acunando al hijo en una barca frágil mientras dice: «Duerme, mi niño, y que duerma el mar, y también duerma nuestro inmenso infortunio.»

¿Qué hay en el pensamiento helénico para equilibrar los males de este mundo y procurar una justificación que contente? ¿El Olimpo? Ya sabemos cómo está compuesto y lo que de allí sale para la humanidad como beneficios palpables. El Olimpo es una invención de los poetas: el Ciego que cantaba a Aquiles, él y todos sus afines, no han hecho más que proyectar nuestra mediocre humanidad al cielo, con sus tintes irisados que no ilusionan a ninguna conciencia elevada. Goethe tiene razón al pensar que esos brillantes inventores no han sabido humanizar la Divinidad, como con frecuencia se cree, sino divinizar más bien el hombre, es decir poetizar la vida, procurar una imagen ideal que permite soñar con la libera-

(6) Fernand Gregh: *La Chaîne éternelle*. «La flottante Delos.»

ción a falta de obtenerla. Ese es uno de los caracteres de esta civilización y de este tiempo,

Do todo era divino, hasta el dolor humano (7).

Ni muerte, ni sufrimiento, o apenas ambos: dones prodigiosos para desplazarse rápidamente, hacerse invisible, favorecer a sus amigos, sorprender a sus enemigos, y complacerse a sí mismo: he ahí lo que se atribuye a los Olímpicos. Es justamente lo que cada cual imagina en sus sueños, y constituye un lisonjero cuento de hadas para la imaginación que busca la evasión lejos de las torpezas, de los obstáculos y las vulgaridades de la existencia.

Con eso, los dioses conservan de la humanidad todas las pasiones malas o generadoras del mal y es una manera elegante de decir a los pobres humanos: «¡Ved! vuestras debilidades son casi fatales; las tienen ' mismos inmortales.» ¿Consolación también? Por desgracia, es un estímulo poderoso que se explotará bajo la forma de saturnales, de prostitución sagrada y de las bacanales.

En cualquier caso no hay remedio. La fantasía que crea los dioses, y que le parece bien prestarle nuestros vicios, no puede atribuirles un poder bienhechor que pronto sería desmentido por los hechos. Por encima de todo, la utilidad de los dioses será la de ayudar a sobrellevar una parte de la desgracia, puesto que no pueden nada contra ella y de los vicios, ya que los comparten.

La *Iliada* y todos los relatos poéticos son edificantes para consultarlos a este respecto. Están llenos de narraciones que corroboran nuestra interpretación al mostrar el mal imputado en común al cielo y a la tierra, en lugar de que el territorio divino sea refugio contra la iniquidad reinante sobre la tierra. Musset nos ha recordado el tiempo en que

(7) *Rolla.*

«Hércules paseaba la eterna justicia
en su manto sangrante cortado en un león» (8).

Ahora bien, cuando Hércules o Heracles ha terminado sus trabajos, y por su mérito Héra, compañera de Zeus, cree entregarle al poder de Lyssa, diosa de la locura—¡ buen ejemplo, como puede verse !—despacha a tal efecto a Iris, la mensagera, y ésta explica, sin vergüenza alguna, a Lyssa que no son actos virtuosos los que se le piden. Hera está celosa, y la misma Lysse, es la encargada de hacer que las hazañas del héroe magnánimo sean pagadas con una espantosa desgracia (9).

Y si las cosas no vienen a parar siempre en eso, es corriente que los dioses alimenten sentimientos y mantengan entre sí querellas de los que son víctimas los hombres ; y su justicia es más que desigual y llevan a sus fieles con más frecuencia al mal que le separan de él.

«No cesaréis, oh inexorables dioses,
de inclinar hacia el mal, a los miserables mortales»

les grita Leconte de Lisle (10). Más de un poeta antiguo había de hablar igual. Se vé en Téognis, a menudo tan irritado contra la injusticia y la inmoralidad divinas, mientras que Píndaro, es cierto, trata de absolver al cielo.

En esta cuestión, el mal menor, es que los decretos de los dioses olímpicos parecen incomprensibles. Para Hesiodo, lo irracional y lo divino son casi sinónimos. Allí donde la sabiduría y la prudencia están en quiebra, se invoca a los dioses. ¡ Extraño recurso ! Nueva prueba de que las invenciones divinas no constituyen con respecto al mal un correctivo, sino una coartada, una diversión imaginativa. Nietzsche se ha dado cuenta de ello cuando ha presentado a los antiguos griegos

(8) *Idem.*
(9) *Cf. Las Traquinianas.* 817.
(10) *Poèmes antiques.* «Hééne».

como evadiéndose de la realidad opresiva y llegar al colmo del pesimismo amenazador gracias a la ficción olímpica. Los dioses, dice, son el producto de un deseo de felicidad y de liberación en un mundo prometéico. «Como nacen las rosas de los espinos» (11).

La imagen es hermosa, y a nuestro parecer la sugestión es exacta. Sin la religión olímpica, por miserable que sea esta expresión de lo divino, puede que la humanidad griega no hubiera encontrado en ella el valor de dominar la evidencia del mal, de la que siempre ha tenido un sentimiento agudo, a despecho de su optimismo instintivo. En este caso, estos hombres tan bien dotados, pero fáciles de desanimarse a pesar suyo, hubieran sido agregados a la vida y a las tareas civilizadoras por sus dioses, un poco como, por las ilusiones del amor, la juventud acude al trabajo y a la realización de las tareas paternas.

Constituiría un gran error creer que el Olimpo representa todo el pensamiento religioso griego. Un pueblo en el que la razón jugó siempre papel tan eminente y tan eficaz no podía contentarse con tan poco. En el horizonte de Atenas, la Montaña Sagrada no dibuja sobre el cielo má' que una débil eminencia. Por encima se halla el mismo ' Ese cielo que Ptolomeo debía ver tan pequeño en relación con lo que sabemos de él, era, no obstante, una extensión inmensa. El conjunto de su contenido llevaba el nombre de Naturaleza, y los pensadores que se elevaban a la concepción de este conjunto, personalizando más o menos el poder que animaba en él sus rodajes, atribuían a este poder la creación y regencia de los dioses olímpicos igual que la de los hombres. «Una es la raza de los hombres, otra la de los dioses, decía Píndaro; pero la misma Naturaleza ha engendrado a una y a otra» (12). Por eso, la Naturaleza de Thales estaba «llena de dioses» engendrados por su *Agna* misteriosa, madre de las cosas. Por eso la Natu-

(11) *Orígenes de la Tragedia*, I.
(12) Cf. San Agustín, *La Ciudad de Dios*, I., III, cap. II.

raleza de Anaximeno, compuesta esta vez de aire, no le presenta a éste como un efecto de la Divinidad, pero entiende que es, el aire primordial, quien da nacimiento a los dioses.

Creemos que también se concebía otra cosa para el más allá; pero esta concepción era vaga. ¿Era una Personalidad trascendente o un Principio abstracto, un Destino anónimo y tanto más inaccesible a los deseos de los mortales?... Habría mucho que ahondar y mucho que decir sobre ello. Este sentimiento, el del Destino, es el que parece animar la Tragedia Antigua y quien le comunica su austera grandeza.

Dos interpretaciones se oponen aquí: la de Schopenhauer y la de Nietzsche. Para Schopenhauer, lo que da a lo trágico su vuelo, es la revelación de este pensamiento de que, en el mundo o en la vida, nada tiene virtualidad para satisfacernos; que lo real es indigno de nosotros; pero que esta misma persuasión, asociada al sentimiento de la belleza, debe conducirnos a la resignación (13). En eso, el pesimista alemán coincide entre los Antiguos, con el poeta cómico Timocles, que hace decir a uno de sus personajes: «Amigo mío, escucha bien lo que voy a decirte: el hombre es un ser cuya vida está condenada por la Naturaleza al sufrimiento y a toda suerte de males. Ha debido, pues, buscar y ha encontrado medios de consolarse. El alma olvida su propio dolor cuando, por una especie de encantamiento mágico, se halla como fascinada por los dolores de los demás. De esta simpática participación sale a la vez encantada y mejor» (14).

Federico Nietzsche, halagado por la idea del Superhombre, asegura que el espíritu trágico es un esfuerzo para sobrepasar heroicamente la zona de las fluctuaciones y de las peripecias dolorosas, aceptar el mundo tal cual es y situarse así,

---

(13) Cf. *El Mundo como Voluntad y como Representación*. T.° II, página 495.

(14) Fragmento conservado por Atenea, donde se reconoce una anticipación del papel de la piedad en la moral de Schopenhauer.

al precio del dolor y del mismo aniquilamiento, por encima del temor y de la piedad (15).

Una actitud tan forzada no parece, en verdad, convenir al genio griego, tan medido y tan lucido. En todo caso, sea cualquiera el uso que quisieran hacer de sus invenciones y el efecto que esperasen de ellas, parece bien que los Esquilos y los Sófocles, sobre todo, han pretendido colocar sus personajes bajo el dominio de un Destino que no es humano y accesible a las plegarias, como los dioses, y no es moral o inmoral, como Zeus, Hera o Héfaistos, sino neutro, ciego y fatal, que distribuye como al azar los bienes y los males.

Al azar, no; hay muchas leyes del destino, y leyes en apariencia morales, puesto que ellas alcanzan al crimen y le tratan con el máximo rigor. Pero lo que es azar, es el encuentro del castigo con una culpabilidad real. Se castiga por lo que no se ha querido, por lo que se ha ignorado con una ignorancia invencible, y el castigo así inflingido puede consistir en arrastrarnos como a pesar nuestro, a veces sin saberlo, acaso hereditariamente, a otro crimen que de igual modo será castigado. Esto gira y gira hasta la pesadilla, y si se espera de ello un apaciguamiento de los corazones, en verdad que es bien aleatorio.

Sabemos cómo se construyó el cielo [illegible]ino. Tyeste, hermano de Atreo, apetece el Toisón de oro. Seduce a su cuñada Aéropé. Atreo se venga ordenando maten a los hijos de su hermano y haciéndoselos comer como manjares deliciosos. Tyeste, dándose cuenta del crimen, maldice a la raza de Atreo, y de ahí se sigue que Agamenón, hijo de éste, se abandone al orgullo, hasta el punto de sacrificar a Ifigenia, su hija, mientras que su mujer Clytemnestra se vuelve adúltera y criminal, para perecer luego, a su vez, con su cómplice Egisto, por mano de su hijo Oreste, ayudado por su hermana Electra. Catarata de desgracias y de crímenes donde la humanidad constituye la mitad y la Fatalidad el resto.

(15) Cf. Las notas inéditas sobre el *Origen de la Tragedia*. Trad. de J. Marnold y J. Morland, pág. 230.

Igual tragedia e igual mezcla de crímenes y de desdichas en el caso de los Labdacidas, a los que Edipo se vé arrastrado, por culpa de su padre Laios, matando a este padre desobediente y casándose con su propia madre, y a saltarse los ojos de desesperación por este crimen involuntario y a maldecir a sus propios hijos Eteocles y Polynice, que, a su vez, se matarán entre sí. Siempre los hechos humanos atravesados por influencias extrañas, a la vez misteriosas e ineluctables. Las dos formas del mal: el crimen y la desgracia, aparecen unidas por lo arbitrario trascendente que casi no puede proponerse como solución valedera de los problemas humanos.

En el fondo, la tragedia griega es una confesión de impotencia. Se preguntaba: ¿Por qué la desgracia y por qué el crimen? y respondía: Porque es así.

Conviene añadir que, entre los antiguos, el Destino no siempre reviste esa significación de arbitraria y de trágica predestinación malsana. A veces, como entre nosotros, el Destino equivale a Providencia. Santo Tomás no descarta la palabra, y es evidente que no la entiende como una negra Fatalidad.

Un pasaje de Herodoto pone sobre la pista de una explicación sencilla y, sin embargo, muy extendida en Grecia, de la existencia del mal. Jerjes, rey de Persia, hablando con Artaban, su capitán de guardias, dijo, mostrándole su ejército: «De todos éstos, ni uno sólo vivirá dentro de un siglo.» Y Artaban respondió: «Y ni uno sólo que no haya deseado, un día u otro, morir, pues de tal modo pueden los males de la vida sobre los bienes. Dios, al sazonar nuestra vida con algunos placeres, nos ha mostrado su envidia.»

Esta idea de la envidia de los dioses está anclada en lo más profundo del alma antigua. Los filósofos la combaten; pero es una explicación tan sencilla de los males que nos hieren, que el vulgo no consiente fácilmente en desprenderse de ella.

Digamos, finalmente, que por doquier se observan trazas de dualismo en los escritos griegos, hasta en los más religiosos y de más elevada moralidad. A veces se lee que los bienes proceden de Zeus, y los males de Plutón. Homero tiende a dividir los dioses en dos grupos, como entre los hombres hay las gentes de bien y los malvados. Veremos que entre los filósofos el dualismo adquiere formas más refinadas, pero que subsiste en ausencia de una doctrina de Dios y de la creación que ponga todo en su lugar, y resuelve el problema del mal sin permitir a ninguna influencia el situarse como antagonista, al nivel, por lo menos, frente al Dios vivo.

En resumen, el desarrollo moral es lo que hiere al instante al crítico de las costumbres y de la literatura helénicas. Todo se encuentra en estos escritos, en esta civilización, en estas almas. El problema del mal parece en ellos insoluble en medio de los elementos de que se dispone. Y, sin embargo, mirando la masa de este pueblo inteligente y religioso, se comprueba una confianza a menudo desengañada, siempre viva, en una justicia que rige los asuntos de este mundo. Los ímpetus de esta confianza son frecuentes; los encontraremos en los Judios aun más ardientes y que se justificarán por promesas: aquí son efecto del *alma naturalmente ristiana.* Cuando venga el Evangelio, le será abierta fácil ....

LOS PRESOCRATICOS

Tratándose del mundo griego, no podemos nunca, dejar de consultar a los grandes pensadores que no solamente son testigos de la civilización de donde emergen, sino que contribuyen a formar el alma de su tiempo y, por ello, a explicarla. No invocaremos, sin embargo, más que a los maestros, y realzaremos tan sólo lo que en ellos se relacione con nuestro objeto; nuestra curiosidad y la del lector nos arrastrarían fuera de los límites normales

Antes que Sócrates, que abre la era clásica, tenemos que

mencionar algunos grandes nombres, pero no doctrinas serias.

HERACLITO
(576 - 480 antes de J. C.)

Heráclito es partidario del perpetuo fluir—«No se baña uno dos veces en el mismo río»—; pero concibe una ley de este fluir que él llama Destino, y que se caracteriza por la unión y la conciliación de los contrarios. ¿Cuáles son éstos? La vida y la muerte, el bien y el mal, el ser y el no ser, que por todas partes manifiestan su influencia. De tal manera es verdad, que habiendo formulado Homero este deseo de que

«*De la tierra y los cielos se destierre el desorden*»,

Heráclito observa que eso es pronunciar una imprecación contra la universalidad de los seres, teniendo en cuenta que todos son producto de una lucha y de una oposición.

Sí; pero la oposición de los principios inferiores ¿es irreductible? El bien y el mal, en particular, ¿están siempre uno frente al otro? Ese es todo nuestro problema. Heráclito lo resuelve mediante la unidad, por el dominio de un principio supremo en el que las leyes humanas, lo mismo que las de la naturaleza, no son más que una participación. «Todas las leyes humanas están alimentadas por la sola ley divina, escribe; ésta prevalece en tanto quiere y basta para todas las cosas aun sin agotarse.» «El bien y el mal son uno, añade; si los oponemos, es en razón de nuestros designios estrechos y parciales, y por culpa de remitirlos al todo donde se unan en una armonía perfecta. Para Dios, todas las cosas son hermosas, buenas y justas; pero los hombres tienen ciertas cosas por justas, y otras por injustas.»

Encontraremos un discurso semejante en los libros de Spinoza; pero es difícil saber si el espíritu es el mismo. Tal vez Heráclito entregó su universo a la Necesidad, y eso sería entonces un error gravísimo; pero, una vez más, no podemos

saber lo que ocurre. Queda que el problema del mal encuentra una solución sumaria en esto: que el mal está reabsorbido en un orden total que es racional, puesto que es un «Logos», una «Justicia» inmanente que le preside, al mismo tiempo que un «Deseo», es decir, la indagación de un bien total a quien todos los bienes particulares y hasta los males deben servir. El comentario de Aristóteles es el que nos proporciona esta interpretación. Si es exacto, la doctrina merece alabanza.

ANAXAGORAS
(† 428 antes de J. C.)

Anaxágoras es el primero, según testimonio del Estagirita, en haber separado de una manera completamente clara la idea de una Inteligencia rectora, y a tal título señala un progreso, pues el reino del azar está claramente descartado para él y, por otra parte, la Necesidad no es la única dueña. También Aristóteles le discierne esa hermosa alabanza que en relación con sus predecesores semeja al hombre que ayuna en medio de los hombres ebrios. Pero, por otra parte, retrocede por el hecho de que la Inteligencia tal como él la concibe presupone en su acción un principio independiente que es la materia. Para él, el mundo ha comenzado por el caos de los elementos confusamente mezclados. La Inteligencia ha introducido en ellos el orden mediante movimientos arremolinados que se anticipan muy de lejos a los de nuestro Descartes. Esta Inteligencia está «separada» con el fin de «dominar» lo que debe animar. No es inmanente a la materia, como en Tales o Anaximandro, y no parece obrar por necesidad. El azar y el Destino están igualmente separados como explicación exclusiva de las cosas. No son éstos en tal sentido, más que «ficciones de poetas». Sin embargo, como la Inteligencia no es propiamente creadora, como le son impuestas del exterior condiciones de las que no es dueña y señora, hay en la doctrina una falta irremediable en lo que concierne a nuestro problema. El sistema de Heráclito prestábase al panteís-

mo; instala éste un dualismo, y ya veremos que su error no será corregido, sino mucho más tarde, por el cristianismo.

Este resto de materia que escapa a la casualidad del primer principio constituirá el escollo de toda la especulación antigua. Era un *handicap* absoluto en lo que concierne a la solución del problema del mal, pues una materia que escapa a la influencia total del principio organizador siempre será una causa de irracionalidad, de accidente, de desviación en el curso de las evoluciones naturales o vitales, de mal, en resumen, que el Agente seudo-universal—que de hecho no lo es—no tendrá medio de reducir.

LEUCIPO Y DEMOCRITO
(Siglo V antes de J. C.)

Leucipo y Demócrito, francamente materialistas hasta en lo que respecta a la naturaleza de los dioses—pues estos extraños materialistas creían en los dioses—, entregan todo al azar de los choques o encuentros atómicos y no sabrían dar una interpretación cualquiera del bien y del mal. También la moral de Demócrito es puramnte empírica y utilitaria. Ninguna norma racional existe allí para introducir en ella la noción del *valor*.

LOS PITAGORICOS

Otro tanto sucede con los Pitagóricos, cuyas doctrinas mal conocidas, a decir verdad, tienen sin embargo, emergencias que nos conciernen.

En la cima está Dios, interpretado como el Uno generador, siendo el universo la multiplicidad engendrada y lanzada al mismo tiempo en un movimiento de retorno hacia su Principio. La desgracia del mundo procede de que el Uno de donde proviene encuentra frente a sí un elemento indeterminado, rico también en efectos, que escapa a sus influjos. Existe lo irracional frente a la Razón inmamente o trascendente que

preside todas las cosas. El Logos no es el único dueño. De ahí el Fatum, que condiciona al mismo Dios. Y tal es la fuente permanente del mal.

Cuando quieren después de esto establecer sus *categorías*, es decir, los aspectos generales de las cosas que permiten asirlas por el espíritu y ponerlas en relación unas con otras, los Pitagóricos encuentran esto.

Hay en la cima la *Monada* y la *Dyada*, una principio unitario, de orden espiritual, principio de perfección; la otra, principio de división anárquica e irracional, principio material, de donde procede el mal. El bien y el mal chocan de ese modo implícitamente en la raíz primerísima de las cosas. Y se cuentan diez contrariedades agrupadas bajo esta contrariedad primera, a saber, bajo la influencia de la Monada, el *finito*, es decir, el determinado; el *par*; el *uno* (del orden matemático); el *lado derecho* (en el orden de las relaciones espaciales) el *masculino* (el femenino se le considera como accidental); el *descanso* (el movimiento implica una mezcla de no-ser); la *línea recta* (la desviación está considerada como una corrupción); la *luz* (las tinieblas son privación); el *cuadrado* (la desigualdad de los elementos de una figura se juzga como una imperfección); finalmente, el mismo *bien*, que prefigura todo lo que precede.

A la inversa, se atribuye a la Dyada el *infinito* (es decir, lo no finito, lo indeterminado) lo *impar*, lo múltiple, lo *torcido*, lo *femenino*, el *movimiento*, la *curva*, las *tinieblas*, el *rectángulo*, el propio *mal*, en fin.

En lo que concierne a la humanidad, de lo precedente se deduce la oposición del alma y del cuerpo y la necesidad de instituir un combate contra este último en favor de la primera. El alma es independiente de su cuerpo y capaz de subsistir a parte, como de unirse a cuerpos sucesivos, humanos o animales, según sus méritos. La idea de la metempsícosis queda así introducida; pero ciertos críticos sospechan que se trata de un símbolo, y que un sistema moral mucho más elevado se ocultaba bajo esta figuración. Trataríase de significar la ele-

vación o la caida del alma según obedezca al espíritu o se entregue a las costumbres de la bestia.

En todo caso, sobre este terreno como en general, el problema del mal se halla planteado claramente, y está resuelto por un dualismo radical que deja sentir su influencia por doquier. Es lo que resalta Simplicio, al citar a Eudoro, según el cual los Pitagóricos, enseñando corrientemente una moral práctica y proponiendo ritos religiosos, poseían además una doctrina isotérica según la cual el Uno, principio de perfección, encontraba frente a sí una Naturaleza rebelde que era la causa del mal. Pero, añade el informador, no dan una explicación a tal respecto.

La explicación parece ser la que hemos señalado en nuestra *Introducción* y que nos encontraremos a menudo en nuestro camino. Se comprueba el mal; se busca su causa inmediata; asciéndese de eslabón en eslabón la serie de causas, y falta la última gestión que consistiría en acercar el mal al bien por medio de una transcendencia.

PARMENIDES
(540 antes de J. C.)

De este gran maestro de la Escuela de Elea, no puede hablarse sino con gran respeto. Es entre los antiguos quien ha comprendido primero la necesidad de ascender a la perfecta unidad para explicar la multiplicidad y sus ordenaciones, y a la perfecta inmutabilidad para sobrepasar el cambio, que no se explica por sí mismo. Desgraciadamente, ha sobrepasado el fin, o mejor, le ha fallado, llegando a un panteísmo inmovilizador que niega toda realidad a la naturaleza y a la verdad la hace impensable. Por más que se diga que se distingue la apariencia de la realidad, la verdad de la opinión, etcétera, la apariencia también es, y aquel al que se aparece también es; cualquiera que razone y se dirija a alguien está obligado a reconocerlo. Es el punto vulnerable de todo idea-

lismo excesivo. De ahí la caída en el dualismo de esta pretendida filosofía del Uno.

«Forzado, dice Aristóteles, a ponerse de acuerdo con los hechos, y admitiendo la unidad según la razón, y obligado a admitir también la pluralidad según los sentidos, Parménides llegó a admitir la dualidad de las causas y la dualidad de los principios, a saber el calor y el frío, respondiendo a la naturaleza del fuego y a la de la tierra. El calor se relaciona por él con el ser y el frío con el no ser» (16). Es decir que el calor es constructor y agente de lo bello y de lo bueno en la naturaleza, mientras que su contrario, el frío, produce efectos contrarios. Pasad de la física a la psicología, de ésta a la moral, y podréis establecer una doctrina del bien y del mal; pero con retener que se trata de un régimen de apariencias y que, en realidad, el ser es Uno, el problema desaparece.

EMPEDOCLES

(Siglo V antes de J. C.)

Discípulo de Parménides, Empedocles tiende, como su maestro, a llevar todas las cosas a la unidad; pero no cree poder mantener este punto de vista frente a la experiencia. «Si no hubiera enemistad en las cosas, le hace decir Aristóteles, todo sería uno»; pero la enemistad interviene, y, fuera del Uno, todo procede de ella. Esta pena de la enemistad o del mal, procede de la Necesidad. Necesidad que el filósofo compara con «un vasto y antiguo juramento». Es, evidentemente, un mal; es lo «Intolerable»; por eso el Amor le odia, del mismo modo que la Enemistad, su propio contrario.

Siempre ocurre que el Destino, que opone al Amor la Discordia y regula sus intervenciones sucesivas por una especie de sístole y diástole del mundo, no permite la unidad del ser y la revolución en el bien de las contrariedades que en él

(16). *Metafísica*, l. I, cap. V.

se encuentran. También existe ahí el dualismo, a despecho de una aspiración evidente hacia la unidad.

No obstante, Empedocles se ha explicado mal, según observa Aristóteles; pues dice por una parte que, universalmente, el Amor reúne y la Discordia dispersa, y se vé bien que él apunta por ahí a las generaciones y las destrucciones naturales, es decir, el bien y el mal de los seres. Ahora bien: el Amor en su doctrina no era un principio universal de bien, ni la Discordia un principio universal de mal, puesto que esta última también tenía como papel distinguir a los seres unos de otros, lo cual es un bien del orden, y el Amor al confundirlos, lo cual es para el orden un mal. Todo esto, además, está muy confuso y como «balbuciente» en las exposiciones, más poéticas que científicas, de Empedocles. Conviene advertir que éste se expresaba en verso.

Al decir de Plotino, Empedocles explicaba los males de la vida humana por una caída moral a continuación de un estado feliz anterior. Es una ley, pensaba, para las almas que han pecado, el caer aquí abajo y sufrir las condiciones que prestan a la vida las luchas del Amor y del Odio. El mismo, añade, había tenido que alejarse de Dios y venir a la tierra para ser en ella el esclavo de la furiosa Discordia. Resignado no obstante, y hablando en particular de la muerte, decía: «Esta no puede hacer desgraciado a quien no lo es; la Muerte inmortal había destruído en él a la vida mortal». (l. III. 867-870).

LOS SOFISTAS

Después de la serie de pensadores que acabamos de recorrer, y antes de la llegada de Sócrates, la era de los sofistas representa en relación con nuestro problema una *medida para nada*. Tales hombres son escépticos; niegan la verdad, y donde no hay verdad no puede haber ni bien ni mal, ya sea en la vida del hombre presente, ya en la naturaleza. Georgias precisará, a decir verdad, que nada *es*; es decir, no representa para el pensamiento consistencia formal que permita asentar

una verdad y definir una rectitud; que, por lo tanto, si esta verdad existiera no podría conocérsela, y que si fuera conocida no se podría transmitir.

Todo esto, además de sus consecuencias metafísicas en lo que se refieren al bien natural, minaba el bien moral y el bien social en su misma raíz. Platón en el *Gorgias*, en las *Leyes* y en la República, no dejará de hacer resaltar tales consecuencias. Los Sofistas no las negaban, y se encerraban en un utilitarismo que usaba lo verdadero y lo falso, el bien y el mal según la circunstancia.

Inútil insistir: estas doctrinas se juzgan por sí mismas. Su utilidad habrá consistido en agitar el problema del conocimiento más de lo que se había hecho hasta entonces, de escrutar, aunque fuese en falso, las condiciones interiores, lo que era una especie de anticipo en relación con el *Conócete a tí mismo* que Sócrates iba a dar como consigna al pensamiento griego.

SOCRATES

Con Sócrates la racionalidad se introduce en doctrinas entregadas hasta entonces al instinto o a la fantasía poética. Es «la edad de la razón de Grecia», como dice el P. Festugière (17).

¿Qué es el bien para Sócrates?—Lo que conviene. ¿Qué es el mal?—Lo que no conviene. Pero, ¿en relación con qué se habla de conveniencia o inconveniencia?—En relación con la naturaleza de las cosas y, si se trata del hombre, en relación con la naturaleza del mismo. Es sencillo, y nunca se había dicho con claridad. Por eso Aristóteles está autorizado para considerar a Sócrates como el padre de la ciencia, en tanto en cuanto ha aprendido a definir, y, en su virtud, a realizar investigaciones inductivas cuya definición sería el resultado. Sin embargo, como Sócrates no tenía ninguna preocupación por las ciencias de la naturaleza, únicamente ha aplicado

---

(17) *Sócrate*. Flammarión.

su método al hombre; de ahí la *mayeutica* para que el *conócete a ti mismo* pueda llegar a ser una realidad.

Se comprende después de esto que las preocupaciones de Sócrates sean, ante todo, prácticas. No ahonda en el problema de los orígenes del mal. Cree buenamente que el mal humano conduce a la ignorancia, y que iluminar sería seguramente convertir. La complejidad de los estados interiores de donde proceden nuestras faltas se le escapa un poco, y sobre este punto su nieto doctrinal, Aristóteles, se mostrará mucho más sagaz. Pero sobre el odio del mal y la obligación de rechazarle, aunque sea al precio de la vida, no siente la menor vacilación. Su muerte probará que su convinción a este respecto era firme. Por lo que se refiere a las sanciones, no afirma nada; el mal lleva su pena en sí mismo, y la supervivencia, a la cual se apega como una hermosa esperanza, no está incorporada a su sistema moral, como lo estará en su sucesor y en el cristianismo. Los primeros cristianos le han considerado, sin embargo, casi como uno de los suyos. Era un «convertido» de la razón, ya que no había podido ser un convertido de la gracia. También el recuerdo de la cicuta les inclinaba a ver en Sócrates a un bautizado del martirio, a un hermano del Crucificado.

PLATON
(429 - 347 antes de J. C.)

Con Platón no nos hallamos frente a un simple moralista; la envergadura de este espíritu es universal, y aunque el punto de partida de su especulación haya sido el deseo de poner remedio a los males de la ciudad griega fundando una política racional en lugar del empirismo anárquico entonces reinante, la dialéctica ascensional y la dialéctica de retorno que pone en acción a tal efecto, le obligan a abrazar toda realidad en lo más sólido y en lo más débil, y se ve, pues, obligado a establecer una teoría general del bien y del mal.

Ya hemos dado en otro lugar una idea de conjunto del

sistema platónico (18) y no retenemos aquí más que lo que se relaciona con nuestro problema.

Lo que hay de verdaderamente real en las cosas, son las Ideas que ellas manifiestan y no el receptáculo donde se produce aquella manifestación, que es lo que se llama materia. Esta no es sino una especie de no-ser, no por una privación completa de existencia, sino porque ella no existe por sí misma, ni esto, ni eso, ni nada de lo que se nombra. Las Ideas tienen una consistencia firme, y poseen una jerarquía. En la cima se halla el Uno, a quien no se puede denominar de otra manera, salvo que, representando una plenitud y ofreciéndose así como el objeto del deseo universal, merece el nombre de Bien.

El Uno-Bien es, pues, el primer Principio. Y ese Principio, al ser el Bien soberano, es absolutamente extraño al mal. «Dios es esencialmente bueno, se dice en la *República* (I-II-379), y nada de lo que es bueno está llamado a perjudicar. Lo que no puede dañar no daña en efecto, ni hace mal y no es causa de mal alguno. Lo que es bueno no es, pues, causa de todas las cosas; es causa del bien, pero no del mal. Por eso, al ser Dios esencialmente bueno, no es causa de todas las cosas, como se dice comunmente. Y si los bienes y los males son de tal modo compartidos entre los hombres que el mal domina en ellos, Dios no es causa más que de una partecita de lo que sucede a los hombres, y no lo es de todo el resto. Hay que atribuir los bienes sólo a él; en cuanto a los males, es menester buscar otra causa que no sea Dios».

Existe en esto buena parte de verdad; pero un filósofo cristiano no aceptaría que se dijese que está así limitada la causalidad divina. Que Dios no sea causa del mal, eso no es un límite; ya lo veremos esto más tarde con mayor amplitud. En todo caso, según Platón y según la verdad, Dios no es la causa del mal. ¿Cuál puede ser esta otra causa?

El mal no puede proceder de las Ideas, que participan del primer Principio y son, por este hecho, aspectos del bien;

(18) Cf. *Le Christianisme et les Philosophies*. T.° I, cap. III.

no puede tener por origen más que el no ser concomitante: la materia, la cual, extraña al principio creador y por sí misma elemento de desorden, limita la acción divina y obra, por ello, a la manera de un principio antagonista. Por tal razón, desde el primer vaivén del mundo, los bienes y los males se mezclan y se reparten el imperio; perpetua movilidad, curso del no ser al ser como del ser al no ser, vida y muerte que llena la duración y el espacio, y la propia alma humana, unida a un cuerpo, reproduce esta mezcla de materia y de idea, de mal y de bien.

El dualismo está aquí bien flagrante, pues la materia anárquica es independiente de Dios, al no ser éste reconocido como Creador en sentido propio, sino como el Uno que expresa la interdependencia de las ideas en un origen común, y, por otra parte, el fervor del idealismo platónico que no le permite consentir, como más tarde hará el de Hegel, ver al Uno «abdicar» en parte, «sacrificarse» y volverse irracional, él que es la Razón suprema.

El cristianismo deberá corregir más tarde esta posición. Mientras tanto, la doctrina sufre en el mismo Platón diferentes transformaciones que no son siempre fáciles de concordar.

En la *República*, acabamos de ver que su preocupación mayor es la de exonerar a Dios de toda participación del mal, aun cuando sea al precio de una limitación extremadamente amplia de su causalidad propia.

En el *Theetetis*, recogiendo el mismo pensamiento, a saber, que el mal es extraño a lo divino y no se encuentra sino en las cosas de este mundo, concluye de ello que es menester alejarnos de él, de manera que revistamos la semejanza de Dios, que consiste en ser justo y santo. Hay por ello un estado del hombre que es divino y bienaventurado, y otro que es «ateo» y desgraciado.

En la *Política*, Platón usa una imagen que expresa su doctrina bajo una forma cosmológica bastante extraña. Tan pronto Dios dirige él mismo la marcha del universo y le imprime un movimiento circular que tiende a lo perfecto, como lo abandona, y entonces la esfera se halla entregada a un movimiento

retrógrado del que resultan el desorden y la agitación, hasta que el orden primero se restablece para después turbarse de nuevo, y así continuamente. El desorden que se introduce así periódicamente es obra de la Fatalidad, de la que es fuente y manantial la materia «intratable», esa materia caótica que ha precedido a la organización y que la amenaza siempre. En resumen, el mundo tiene de Dios todo lo que en él hay de bueno y de hermoso, y del caos primitivo todo lo que hay de malo y de turbación.

En el *Timeo*, obra de su último período, Platón muestra al Demiurgo organizando al mundo a imagen de las Ideas de las que Dios es el Principio, y distingue en este mundo lo que ha sido producido por la inteligencia, de lo que resulta en él de la necesidad material, que denomina aquí la «causa vagabunda». Esta causa es, en su base, una materia sin determinación, pero que puede recibirlas todas. Platón la llama el «receptáculo», y Aristóteles le acusa de haberlo confundido con el *lugar* donde las ideas acudirían a realizarse. En el origen, esta materia había revestido una forma caótica, entregada a movimientos desordenados, en espera de que el Demiurgo, al organizarlo, diera al mundo actual toda la belleza y la bondad que podía revestir (19).

Finalmente, en las *Leyes*, su última obra, Platón expresa idéntica doctrina, adjudicando al universo como dos almas: una, principio del bien, otra, principio del mal; la primera que obedece a la Inteligencia, la otra obrando sin razón. Conviene

---

(19) Aristóteles observa con justo título (*Tratado del Cielo*, III, 2), que el «desorden» del que habla aquí Platón no es otra cosa que un estado *contra natura*, en relación con la *naturaleza* que se va a hacer surgir de ello. Pero, por otra parte, un estado que se prolonga durante las duraciones indefinidas que preceden a la formación de nuestro universo, es éste el que debiera pasar por natural, y, en tal caso, la doctrina conduce a lo contrario de lo que busca. A este respecto, por lo menos, añade Aristóteles, Anaxágoras ha tenido mejor inspiración, pues hace partir de la inmovilidad el trabajo organizador de su Inteligencia. Además, esto no tiene nada que ver con la cuestión del mal; no es por su pretendido desorden por lo que la materia es el principio del mal, sino por su radical indeterminación. La prueba es que establecido el orden por la acción demiúrgica, el mal persiste.

comparar esta concepción con lo que dice Plutarco en su obra *De Iside et Osiride*, a saber, que Platón reconocía en la materia cierta fuerza maléfica, hostil a la acción de Dios. Era un vicio real, una especie de alma adversa.

Todo esto no está muy claro. Se ve a un hombre animado por una idea directriz, pero que no llega a ponerla en claro en una exposición definitiva y lúcida. En una carta, cuya autenticidad ha sido varias veces negada, Platón dice haberse preocupado mucho de este problema del mal y no haber encontrado a nadie que aclarase el caso según su conveniencia. En todo caso, su dualismo no parece dudoso, aun cuando ciertos críticos guarden a tal respecto alguna vacilación; Aristóteles lo afirma sin ambages, al decir: «Platón admite dos elementos: asigna a uno la causa del bien, a otro la causa del mal, lo que ya habían considerado los filósofos anteriores, por ejemplo, Empedocles y Anaxagoras» (20).

Según el contexto, la causa del bien, para Platón, es la Idea de la que participan los seres; la causa del mal es la materia. Hemos visto, en efecto, que la Idea sólo procede del Uno-Bien. La materia hostil es independiente de él. Ahora bien: si el primer Principio no dispone de todos los elementos de su acción, y si se encuentra entre esos elementos que tienden al desorden, no sabría garantizar los resultados; siempre serán posibles las huídas y, en el conjunto, inevitables. Ahora bien: los fallos en el orden, es el desorden; en el bien, es el mal.

En lo que se refiere a la vida moral, a Platón no le es difícil aplicar su principio. Al estar unida el alma a la materia, sufre las condiciones de ella y se encuentra expuesta, por tanto, a los riesgos que entraña. En el *Sophista*, resalta dos efectos de esta situación. El alma, dice, se halla en estado de discordia interior; hay en ella una verdadera enfermedad, y además se encuentra afectada de ignorancia, de falta de rectitud en el juicio moral. Es la *privación*; pero los efectos no son sino demasiado positivos y sensibles.

---

(20) Cf. *Metafísica*, lib. I, cap. VI, *in fine*.

Un pasaje célebre de la *República* (VII, IV) deduce de ahí que si se quiere orientar hacia el bien, que es la parte más *brillante* del ser, es decir, la que tiene más valor, es menester separarse de las cosas perecederas no sólo por la mirada, sino «con toda su alma»; pues en razón de la solidaridad de nuestras potencias vitales, estamos en la posición de un hombre que no pudiera dirigir su mirada hacia la luz que rodease por ese lado todo su cuerpo. Doctrina grande y útil de la cual han exprimido todo su jugo el P. Gratry, León Ollé-Laprune y Maurice Blondel.

Hablando del mal universal en relación con el destino de los hombres, Platón se refiere a ello, en las *Leyes* (X, 903 b-d), en dos principios que se completan. Primeramente la Providencia debe de subordinar la parte al todo, y la parte que es consciente de sí misma debe consentirlo. El sabio no pide que el Todo se consagre a él, sino mejor él al todo. Sin embargo, y es el segundo principio, el bien del particular debe encontrarse en el del conjunto, y el mal, si lo hay, debe reabsorberse al final. Esto es lo que se realiza, piensa Platón, mediante el juego de las transmigraciones, «por el hecho de que el alma, coordinada hoy a este cuerpo, mañana a otro, cambia sin cesar de condición... y el divino jugador de chaquete no puede encontrar mejor combinación que elevar de carácter, que ha mejorado, a una categoría superior, y abajar el que se ha vuelto peor a uno más bajo, de acuerdo con lo que les sucede a cada uno, con el fin de que todos tengan en herencia un destino apropiado».

Esta idea de transmigración no parece haber adquirido a los ojos de Platón el carácter obsesivo que hemos resaltado en los Hindúes; tiene el mismo modo de huir tanto como pueda de la región material en que se ejerce. «Huir de este mundo a lo alto, lo más deprisa», se dice en el *Theetetis*; pues aquí en la tierra el mal «siempre ronda» (21). Solamente que el término de la ascensión no es aquí la intimidad divina, como en el cristianismo; el alma no traspasa la zona del cielo astral; lleva en las regiones desconocidas una vida contempla-

(21) *Théetete*, 176, a.

tiva más perfecta que la que se nos recomienda ahora, y se une así espiritualmente al primer Principio, pero no le alcanza.

Según el *Timeo* (41, e), a partir de un astro fijo al cual está ligada el alma desde un principio, es donde se persigue el ciclo de las transmigraciones. Por acto de la Necesidad, el alma desciende mediante un primer nacimiento a un cuerpo humano. Su conducta en esta primera vida decide de la siguiente. Si ha vivido bien, asciende a la región astral donde lleva una existencia feliz; si no, pasa de existencia en existencia, primero en un cuerpo de mujer, luego en los de animales cada vez más viles, mientras no ha sacudido las pasiones y reconquistado su valor primero.

Apena ver a un espíritu sublime encadenado a doctrinas tan miserables; pero aquí el genio no sirve de nada, y aún no ha llegado el tiempo de aquel que tiene «*las palabras de vida eterna*» (*Juan*, VI 69). La belleza pura reaparece cuando, en el mismo *Timeo* (90, d-e), el maestro enseña que en el seno de las peores adversidades—y él mismo las había sufrido muy graves por esta fecha—puede obtenerse la paz interior mediante la contemplación sumisa de la armonía universal en la, que cada cual encuentra su lugar. Consagrándose a esta contemplación, dice, se hace semejante a su objeto; se conforma con su propia naturaleza original, y eso es el descanso.

ARISTOTELES
(384-322 antes de J. C.)

He aquí aquel que Augusto Comte llama «el príncipe eterno de los verdaderos pensadores. el incomparable Aristóteles» (22). ¿Qué nos puede enseñar en lo concerniente al problema del mal? Poco en cuanto a enseñanza directa; pero la doctrina tiene implicaciones que bastan. Si es verdad que Platón se ha preocupado mucho de la cuestión y no ha conseguido esclarecerla por completo, se puede comprobar en Aristóteles

(22) Cf. *Catechisme positiviste*, prefacio.

una posición inversa: no se ha preocupado mucho de ella; pero sus principios de solución son más firmes. Y, además, las mitologías, las metáforas de dudosa significación están aquí totalmente ausentes.

Una primera afirmación del pensador, que será fundamental para el porvenir cristiano, es que el mal no es una cosa entre las cosas, una naturaleza de ser distinta de las naturalezas buenas. «En efecto, dice, el mal tiene mucha menos realidad que lo que es simplemente potencial, pues está más alejado de la dirección del ser en acto, cuya posibilidad participa ya de lejos. Ahora bien: la potencia como tal no existe; luego a *fortiori*, el mal no tiene existencia entre las cosas y fuera de las mismas» (23).

Sin embargo, el mal existe, o si se tiene repugnancia en decir que el mal *es*, se está obligado a confesar que *hay* mal. Al preguntarse por el origen, a primera vista podría creerse que Aristóteles se adentra simplemente en el camino de su maestro; pues para él también la materia se halla en la raíz del mal. Pero si se encuentra en la raíz del mal, no es por sí misma, sino en razón de la *privación* que lleva consigo, y que Platón no distinguió. La privación, al oponerse a la forma que es el bien de los seres y como su parte divina, posee el carácter de un mal. La materia, como capacidad de la forma, participa en el bien de la forma (24), según se insistirá en ello de manera importante, a partir de San Agustín, en las escuelas cristianas, lo que permitirá ver en la materia una creación de Dios, y no un principio antagonista. En Aristóteles, donde no hay cuestión de creación, se ha dejado el lugar para este concepto mediante el hecho de la simple observación que precede. En todo caso, para él, y ello se explica muy claramente (Fis. I. 9-192), la materia es buena como «madre» de la forma.

Solamente, la materia por más que participe del bien como por otra parte implica. al estar bajo una forma, la pri-

---

(23) *Metafísica*, l. VIII, cap. VI, 1.051.

(24) En el aristotelismo, *la potencia* y el *acto* que le corresponde pertenecen siempre a un mismo género.

vación de otras formas de las que es igualmente capaz y hacia las cuales tiende por el hecho de este dinamismo universal que es la ley de toda la naturaleza, por esta razón es ella la causa indirecta, accidental, dice Aristóteles, de las corrupciones y deformaciones en que consiste el mal.

A causa de esa distinción, en la cosmología de Aristóteles, los cielos, aunque compuestos de materia, no son posibles ni de corrupción ni de alteración, porque ninguna privación afecta a esta materia hecha para una sola forma y exactamente proporcional a su naturaleza.

Aristóteles, que no teme las evocaciones delicadas cuando pueden servirle—el mismo Santo Tomás ha heredado esta disposición del Estagirita—, compara la materia que tiende a la forma con la mujer que desea el hombre. En consecuencia, la materia que está actualmente bajo una forma, pero guarda tendencia hacia todas las demás, se halla en la situación de una mujer que, perteneciendo a un hombre, tuviera idéntico deseo hacia los demás. Ya vemos bien a lo que conduciría semejante disposición, y, ¡Dios mío! ¿no se debe a que ciertas criaturas poseen y encuentran en ello sentimientos cómplices y ha podido decirse cuando se trata de acontecimientos desastrosos: «Buscad a la mujer»? En la naturaleza, no es el desastre quien está así instituído, puesto que es la misma naturaleza; sino una naturaleza que se definió mediante la vida cambiante, y la vida cambiante es correlativamente la muerte.

De estas explicaciones resulta claramente, a nuestro parecer, que Aristóteles no es, en modo alguno, dualista en lo que concierne al bien y al mal. Su dualismo metafísico, que consiste en situar eternamente uno frente a otro el acto puro y la potencia pura llamada materia, es seguramente deplorable, pero no atañe para nada a nuestro problema. La materia en sí misma, es buena. Su presencia eterna e independiente delante de Dios, no crea, pues, un antagonismo. Siempre está disponible para el trabajo de las formas, en relación con las cuales juega el papel de *matriz*, muy lejos de oponerse a ellas como contraria. Lo contrario, aquí, es la privación; pero

ésta no tiene ninguna positividad; es un puro no ser, que no sabría erguirse frente al Ser primero como un principio contrario.

A este respecto, Plutarco se ha engañado, al confundir la posición de Aristóteles con la que acabamos de decir es la de Plotino, y algunos autores modernos también se han equivocado al prestar a la materia aristotélica, por el hecho de su independencia en relación con Dios creador, la capacidad de oponerse a Dios, «una especie de resistencia eterna» (25). La prueba de que hay equivocación es que todo cuanto dice Aristóteles de la materia como raíz del mal *en razón de la privación*, también lo dice Santo Tomás. Y el que la materia sea eterna no cambia en nada. Que sea independiente de Dios como presupuesta a la acción de las potencias cósmicas que se esfuerzan por realizar lo divino bajo su influencia como fin supremo de los seres, eso tampoco cambia nada (26). Las relaciones son siempre las mismas, en todas estas hipótesis, entre la materia, la forma y la privación, de donde resultan, por su recíproco juego, las creaciones y destrucciones de la naturaleza, sus bellezas y sus imperfecciones, su bien y su mal.

No hay, pues, «resistencia» de la materia aristotélica; ésta materia no *resiste* a la acción; está en ella. Su indeterminación tiene efectos; pero estos efectos son normales; en el sistema cristiano son apetecidos, y no hay, pues, dualismo en un caso como en el otro, si se trata de un dualismo en relación con el bien y el mal.

Hemos visto más arriba que Aristóteles se niega a conceder al mal la menor realidad positiva: es una privación. ¿Privación de qué?—De lo que es debido a la forma de ser que se le

(25) Cf. Etienne Gilson. *L'Esprit de la Philosophie Médiévale.* Tomo I, pág. 259. Vrin. Ed. Lasbax, *Le Problème du Mal.* Introducción.

(26) Hablamos aquí de potencias cósmicas y no de Dios, porque parece bien que Aristóteles no atribuye a su primer Principio una causalidad eficiente, sino solamente final. Es el Ideal al que todo aspira y de cuya contemplación extraen los primeros agentes de la naturaleza las razones y las formas de su acción.

considera. Y lo mismo ocurre con la acción, en particular con la acción moral. En la *Etica* (l. II, cap. V.) Aristóteles hace consistir el mal moral en el exceso o defecto en relación con la norma racional de los actos, y por eso ve en ello, como su maestro Platón, una privación pura. Evidentemente, el acto pecaminoso es positivo, lo que ilusiona a muchos, aun entre los filósofos. Pero el acto pecaminoso por exceso o por defecto no es menos substancialmente bueno, como si se dijera que la marcha es buena aun entre los cojos, aunque la claudicación sea mala.

Siempre existe el mal, y asciende, en moral, a la voluntad libre que niega o descuida la regulación de la razón esencial a los actos del hombre, como resulta, en cosmología, de la presencia de un elemento independiente e instable al que la *privación* afecta siempre.

El mal moral, en Aristóteles, tiene un carácter sobre todo estético; es una deformación que no tiene relación directamente sino con el sujeto a que afecta; en segundo lugar, es cierto, con la sociedad, pero en modo alguno con una personalidad trascendente, como en el cristianismo. A este respecto, Aristóteles está más retrasado que Platón, que dejaba un camino abierto hacia Dios, por lo menos en sus mejores inspiraciones. Aristóteles ha obstruído ese camino. A su Dios, mejor definido que el de Platón, se le han cortado todas las comunicaciones con los hombres. Los ignora y no podría, pues, sentirse ofendido por sus actos. Toda idea de pecado como ofensa a Dios se halla así excluída, y de igual modo, la de responsabilidad, a menos que no se comprenda las repercusiones atraídas por la acción perversa. Se responde ante la ley; se responde de cierta manera ante un orden natural que se turba, en sí o fuera de sí; pero ante el orden eterno no hay responsabilidad, porque nada representa este orden. Dios no reacciona. Por mucho que su pensamiento eterno se baste a sí mismo y a su beatitud, deja ir todas las cosas a merced de las aspiraciones que de todas partes se dirigen hacia él en cuanto Bien supremo, pero también a veces desaparecen.

Que el hombre desfallezca en su acción del orden moral, quien sufre con ello es su propia felicidad. No hay cuestión aquí de *imperativo* a la manera de Kant; permanece en lo objetivo. Se trata de construir el hombre, de *edificar* en el sentido de San Pablo, es decir, de conducirle, mediante el ejercicio de sus poderes y la adquisición progresiva de las virtudes que marca en él la naturaleza, al estado perfecto de su ser, de tal manera que pueda ejercer su propia obra, «hacer el hombre» y con ello ser feliz.

El hombre que camina a contramano en relación con este programa trabaja en su propia desgracia, aun cuando suceda que no tiene conciencia de ello, ignorando su propia naturaleza y prendiéndose en la ilusión de las falsas delicias que pueden tocar en suerte accidentalmente a los hombres más perversos.

En cuanto a sanciones eternas, ni siquiera hay que hablar de ellas. El hombre muere por completo. La llama del espíritu que le anima no le pertenece; un día le abandona. Doctrina cruel, suave al solo pecador endurecido, y que, sin embargo, proveerá los cuadros de una filosofía moral superior a cualquier otra, cuando un Tomás de Aquino o sus imitadores hayan restablecido el único elemento que le falta, elemento esencial es cierto: la relación viviente de lo perecedero con lo Viviente inmortal.

PIRRON DE ELIS
(365 - 275 antes de J. C.)

Hemos aludido, en nuestra *Introducción*, a un pensador que no debe retenernos, sino que conviene mencionarle como el más radical de los pesimistas que jamás han existido, enemigo del mal hasta el punto de no querer oir hablar—por precaución—ni de él ni de su contrario, minando el problema en su base y, por ende, todo problema, temeroso de una solución desfavorable sobre este terreno del mal. Ante todo la paz interior, retirada, tan lejos como sea posible, de esa pesadilla del espíritu humano.

Pirrón no ha escrito nada; pero se conoce su doctrina y su vida por una tradición constante, y su discípulo Timón la refleja suficientemente por sí sólo. Todo, en este pensador, indica al hombre que ha renunciado a todo deseo con el fin de prepararse en el fondo del alma un último retiro. Tan sólo, mientras sobre el terreno práctico pretende llevar a los extremos la voluntad de renunciamiento, quiere llevar hasta el dominio ideológico la negación de la vida y el rechazo de lo que los hombres acostumbran a buscar. El pensamiento es un veneno, estima. El que cree en algo siempre, está expuesto a los arrebatos; cortemos el mal en su raíz negándonos a afirmar cualquier cosa que sea. Entonces, como buen griego, establece su teoría—la teoría de la negativa de toda teoría y de toda afirmación cualquiera. Esta exposición paradógica se la debemos a Timón.

Quien quiere ser feliz—dice—debe plantearse tres preguntas: ¿Qué son las cosas en sí mismas? ¿Qué disposiciones debemos mantener con respecto a ellas? Y, finalmente, ¿qué consecuencias tendrán para nosotros semejantes disposiciones?—He aquí ahora la respuesta: 1.° Las cosas son todas indiferentes, indiscernibles e inciertas. 2.° Trátese de lo que se trate, no diremos, pues, que no conviene afirmarlo o negarlo; o que conviene afirmarlo o negarlo, o que no conviene ni afirmarlo ni negarlo. 3.° Si nos hallamos en estas disposiciones, alcanzaremos primeramente la *afasia* y finalmente la *ataraxia*. No diciendo nada, no realizando juicio alguno, se alcanzará el reposo del alma, a la que conturban nuestras pasiones, nuestros apetitos, hijas ambas de nuestros varios juicios sobre las cosas. Así queda atacado el mal en su raíz, que es el pensamiento. Por eso los Estóicos dirán que el bien y el mal yacen en la opinión: «Suprime la opinión y suprimes *yo he sido herido*; suprime *yo he sido herido*, y suprimes la herida» (27). Por este lado ambas doctrinas se unen.

Enesidemo, discípulo también de Pirrón de Elis, trae a este respecto el mismo testimonio que Timón. Diógenes Laer-

(27) Marco Aurelio. *Pensamientos íntimos*. IV, 7.

cio lo confirma, así como Sexto Empírico. Precisa este último que los escépticos esperaban llegar al descanso del alma, a la *ataraxia*, negando el valor de nuestras mismas aprehensiones sensibles y de los conceptos que nacen de ellas. Si este tope les faltaba—no se niega así como así la quemadura de un tizón—, se abstenían, por lo menos, de juzgar, y el descanso del alma seguía esta abstención «como el alma sigue al cuerpo».

De hecho, Timón admiraba en su maestro su serenidad perfecta en cualquier circunstancia, su igualdad de alma, su libertad con respecto a todas las preocupaciones de la vida. Nada podía emocionarle y no tenía más que indiferencia para las «fábulas especiosas del saber» (28).

Esta última observación, coherente en su punto de partida, es de gran importancia. Diferencia esencialmente el escepticismo de Pirrón de Elis del estoicismo que va a ser fundado por Zenón en Atenas, en el año 301, del mismo modo que sitúa a Pirrón en relación con Epicuro, a quien veremos combatir la ciencia astral de la Academia, pero en nombre de una ciencia más positiva. Los Estóicos concebirán una cosmología muy coherente, de acuerdo con la de Platón y Aristóteles; pero la finalidad será siempre la misma: garantizarse del mal gracias a cierta disposición interior que se mostrará eficaz en una medida que no podrá desconocerse. El estoicismo sobre todo se convertirá, gracias a esta actitud, en uno de los movimientos espirituales más grandes de la Antigüedad.

EPICURO
(341 - 270 antes de J. C.)

«La tierra entera vive en pena; y gracias a ella posee más capacidad, sin que haya necesidad de demostrarlo en cada uno de los seres vivos, puesto que la suerte misma del ser su-

(28) Cf. Timón *apud.* Sexto Empírico, *Diels, poetar, philosoph.* Berlín 1901. págs. 173 y 55.

perior no contradice en nada esta verdad universal.»—Esta frase de una carta de Epicuro a Idomeneo (29) caracteriza bastante bien el punto de partida de la especulación epicúrea. No se trata aquí de un gozador, como todavía creen muchas gentes, sino de un hombre grave que trata de garantizarse después de haber comprobado el peligro que amenaza a todo hombre.

Encontrar el mejor medio de conservar la paz del alma y de huir de toda ansiedad, de toda angustia deprimente: tal es el propósito. Y el medio, de buenas a primeras, no parece revolucionario. Epicuro es un hombre de tradición y religioso a la antigua, en modo alguno arrastrado por la corriente de escepticismo entonces reinante, en Grecia. Reacciona, por el contrario, en favor de los dioses y de su culto, al que se apegan, según su modo de ver, grandes bienes. Sólo es enemigo de las supersticiones que turban el alma y deslizan inquietudes vanas. Ahí radica siempre, para él, el criterio. No quiere que se dirijan a los dioses para vencer su enemistad o apaciguar su cólera, ni aun siquiera para obtener sus favores; ¡únanse más bien a su serenidad y que gocen así de ello cada cual en sí mismo!

Se opone violentamente a la religión astral de Platón y a su metempsícosis, que estima capaz de arrojar al hombre en la desesperación. Los antiguos tenían miedo del infierno; pero nos amenaza así con un infierno peor, y por eso Epicuro se destina a destronar esta astrología corruptora. La divinización de las fuerzas naturales deja paso en él a teorías fisicistas que son para su espíritu un anticipo extraordinariamente notable de nuestra astronomía moderna. Quiere que se estudien los fenómenos celestes por analogía con los fenómenos que nos son accesibles (en suma, la astro-física) y que no se vaya a cargar a la naturaleza divina con trabajos astrológicos, especie de *servicio público* del éter, cuando se la debe dejar en la plenitud de su dicha.

Las pretendidas divinidades astrales de Platón y de Aris-

(29) Editado por Jensen. Sr. I.

tóteles no son más que masas ígneas de las que no hay que esperar o temer nada. La majestad de lo divino es extraña a esos globos de fuego, a esas aglomeraciones de materia en las cuales los elementos primitivos se encuentran presos (30). De un modo general, «conviene persuadirse de que no se puede sacar más fruto del conocimiento de los fenómenos celestes, a quienes se les considera en conj ión con otras disciplinas o separadamente, que la paz del ma y una firme seguridad, como ocurre con todos los demás órdenes de indagación» (31).

A decir verdad, eso no está tan mal. Lo fastidioso es que este desbroce clarividente no da lugar a una concepción nueva aceptable en metafísica o en filosofía religiosa. Epicuro es un materialista emparentado con la escuela de Jonia. Su universo está compuesto de átomos regidos en la base por las leyes del determinismo, corregidas por el famoso *clinamen*, que permite salvar de alguna manera la contingencia y la libertad. Los dioses también están compuestos de átomos, entidades teóricas, a decir verdad; concesión, ¿quién sabe? a creencias que se las arreglan para hacerlas poco enojosas. De tal manera que se ha podido señalar una analogía entre la manera respetuosa y altamente indulgente con que Epicuro relega sus dioses a un cómodo y agradable Eter, y el de Renán, colocando a Jesús por encima de todos los mortales a condición de que no sea Dios (32).

El deísta griego no comprende que sus dioses gobiernen: le daría miedo. Por lo demás, pretende afirmar la ausencia de todo gobierno en las cosas. La existencia del mal físico prueba que los dioses no son buenos y no se ocupan de nosotros. La existencia del mal moral en el desorden de las condiciones, prueba que son justos. Son dichosos, ¡básteles con eso; y también a nosotros!

Tranquilo por ese lado, Epicuro se vuelve contra toda idea

(30) Cf. Carta a Herodoto. 76-82.
(31) Carta a Pitocles. 85, 9.
(32) Cf. Dr. Logre: *L'Anxiété de Lucrèce*, pág. 115. Edic. J.-B. Sanin.

del Tártaro y de retribución cualquiera en bien o en mal. El hombre está sólo y es su propio dueño. Va, pues, a poder arreglar su vida con toda libertad y con toda sabiduría. Por eso, el pensador cree poder proponer con toda seguridad el famoso «*cuádruple remedio*» para las inquietudes humanas, el τετραφάρμακος:

1.° Los dioses no son de temer.
2.° No se corre ningún riesgo con la muerte.
3.° El bien (razonable) es fácil de procurarse.
4.° El mal es fácil de sufrir con valor.

Con esto, el sabio puede hacerse una vida exenta de turbación. No hay allí nada, como se vé, del nirvâna búdico o del renunciamiento radical preconizado por Schopenhauer. La *ataraxia* griega permanece humana; pues admite un aspecto positivo de la felicidad, de que ella misma es condición. Toma lo que la fortuna le da y se pasa con lo que le niega; y si pretende algo por sí mismo, es porque no depende sino del sujeto; su despliegue espiritual y los lazos de amistad que sabe procurarse y mantener. A este último bien, Epicuro concede una importancia grandísima. Es un amigo fiel y un maestro excelente. Dejará dinero para que puedan reunirse después de su muerte en recuerdo de otros tiempos.

¿La ciencia? Sí; pero en la medida en que concurre a la paz: «Si no estuviéramos en modo alguno atormentados por nuestras sospechas en relación con los fenómenos celestes (que el vulgo atribuye a la acción arbitraria de los dioses), o con el sujeto de la muerte (que arrastra muchas inquietudes póstumas), y además por nuestra impotencia para concebir los límites de los sufrimientos y de los deseos, no tendríamos necesidad del estudio de la naturaleza» (33). Sólo que no es así: «Es imposible desterrar el temor sobre las materias más esenciales, si se ignora cuál es la naturaleza del universo, y si se supone que hay alguna verdad en lo que dicen los mitos.

(33) *Pensamientos maestros.* K. d. XI.

De modo que, sin el estudio de la naturaleza, es imposible que los placeres que se gustan sean enteramente puros» (34).

La ciencia se presenta así como una liberación respecto de las supersticiones dañosas, no como un valor que tiene su fin en sí mismo, a la manera de la *Theoría* platónica o de la contemplación aristotélica.

En cuanto a los demás bienes que de ordinario aprecian los hombres, si a menudo los rechazan, no es porque Epicuro los desprecie, como los pesimistas, sino por los males que arrastran y porque turban la paz. «Poseemos la auto-suficiencia para un gran bien, no con la intención de vivir siempre con poco, sino con el fin de que, si no tenemos abundancia, sabremos contentarnos con ese poco, persuadidos de que estos solos gozan de la más agradable de las opulencias que los mejores saben pasarse sin ella» (35).

Epicuro se guarda bien de caer en la quimera del «placer negativo» de Schopenhauer. Para él, la ausencia de dolor entraña en sí mismo un dolor, aunque no fuera más que el de sentirse vivir. No hay estado neutro (36).

Lo que se llama la conducta moral está subordinada para el pensador a su perpetuo principio: la salvaguarda de la paz. A un jovencillo al que atormenta la carne, le escribe: «Me dices que el aguijón de la carne te lleva a abusar de los placeres del amor. Si tú no infringes las leyes y no turbas de ninguna manera las costumbres establecidas (37); si no molestas a ninguno de tus vecinos; si no agotas tus fuerzas y no disipas tu fortuna, entrégate sin escrúpulo a tu inclinación. Sin embargo, es imposible no ser detenido por una u otra de esas barreras. Los placeres del amor jamás han aprovechado a nadie; ya es mucho si no dañan» (*Vita*. 118). Amplitud más

(34) Idem, XII.
(35) Cf. K. d. XV, XXI.
(36) Cf. Bignone. *L'Aristotele perduto*, II, págs. 1-40.
(37) Epicuro quiere que se obedezcan las leyes y las costumbres, no por respecto a ellas; se desinteresa de toda política; pero ya que el obrar de otra manera crea cuestiones, él no las quiere. El orden en todo, es lo más seguro.

bien aparente, ya se vé; facilidad que vuelve gustosamente a la accesis. En todo caso, la finalidad ataráxica de esta moral está netamente desprendida. *Omnia licent; sed non omnia expediunt,* podría decirse, cambiando de sentido un texto de San Pablo (I. Cor. VI, 12).

Epicuro distingue de entre los deseos aquellos que son naturales y no son necesarios, y los que no responden sino a vanas y ambiciosas imaginaciones. Sólo los primeros tienen derecho a la aprobación del sabio, que así no se expone a los azares de la fortuna. Estos avatares los soporta el sabio cuando es menester; pero, sobre todo, evita provocarlos, lo cual ocurre cuando gobierna el deseo. «La turbación del alma no se apacigua (¿El alma se turba naturalmente?), la alegría verdadera no está creada ni por la posesión de los más grandes bienes, ni por el honor y la consideración a los ojos de la muchedumbre, ni por aquello, cualesquiera que sea, que dependa de causas ilimitadas» (38). ¿Cuáles son esas *causas ilimitadas*? Los azares sin duda, pero también, en relación con las incertidumbres del exterior, los insaciables apetitos del alma humana.

Epicuro muere a los setenta y un años, en 270, después de atroces sufrimientos, tranquilo, sin embargo, y diciendo: «He aquí el día más hermoso de mi vida, es el último». Su prestigio había sido grande y debía sobrevivirle. Su secta, al principio digna y grave como él, debía corromperse más tarde, al no acudir la severidad de las personas a corregir el relajamiento de los principios. En tiempos de Epicteto, estaba ya desacreditada y él le había prestado máximas que Epicuro hubiera rechazado con horror (39). Ya Horacio, cuando se intitulaba irónicamente, es cierto, *Epicuri de grege porcum,* no pensaba en discernirse un título de nobleza estóica (40).

(38) Cf. Usener. *Epicuro.* V. LVIII.
(39) Cf. Epicteto: *Conversaciones.* I. LXI; III, XI.
(40) Epístola I, 4, 16.

LOS ESTOICOS

LOS Estoicos han conocido tales éxitos y han ejercido tanta influencia que nos vemos obligados, para seguir sus huellas, a adentrarnos en dos épocas: la griega y la romana, y adelantar una incursión en el mundo moderno recobrado para su prestigio.

El primer fundador de la secta fué Zenón de Citio, filósofo del siglo IV antes de Jesucristo, que tuvo por discípulos a Cleanto, Aristón, Antipater, Crisipo; después a Catón, Zenón de Tarso, Panecio, Diógenes de Babilonia, Posidonio, Atenadoro, Dion Crisóstomo, Séneca, Musonio Rufo, Epicteto, Marco Aurelio, hombres desiguales entre los cuales brillan estas tres figuras: Epicteto, el catequista de la Iglesia estoica; Marco Aurelio, el contemplador solitario con sus *Pensamientos íntimos*, γά εις ἑαυγόν, y Séneca, el retórico, insistente doctrinario y poeta ditirámbico.

El problema del mal es quien ha levantado esta ola poderosa cuyo choque todavía han sufrido nuestros últimos siglos. Elevadas conciencias morales, estupefactas frente al universo y la vida, se esfuerzan por adaptarse a ella, y al precio de paradojas vociferantes, de violencias, lo consiguen bien que mal, viviendo noble, orgullosamente, envueltos en sus principios, envarados en una actitud con frecuencia inhumana, enredados en sus contradicciones, pero dignos de admira-

ción, sin embargo, por haberse elevado a tanta altura sin haber encontrado la verdadera luz.

Es de precepto que una doctrina del bien y del mal, cuando quiere sistematizarse, se apoye sobre una cosmología general y se concuerde con ella. Ahora bien, la primera paradoja estoica consiste en esto: que la cosmología inicial es incompatible con el sistema de valores que se quiere deducir de ella. Se profesa una especie de panteísmo materialista, donde los valores espirituales se creen deben ser ahogados al momento; un determinismo rígido, que al parecer corta cualquier esfuerzo de liberación, aniquilando el libre albedrío, instituyendo el Fatum donde toda iniciativa individual se halla condenada a tropezar de antemano. De ahí se parte para una aventura moral heroica y, no es menester negarlo, parcialmente fructuosa.

¿Cómo se explica esto? Por un feliz ilogismo gracias al cual los sentimientos prevalecen sobre el sistema y el buen querer sobre un pensamiento mal ajustado primero, cedido a la fuerza después, o, con más frecuencia, dejado en lo indeterminado.

Los recursos del lenguaje son grandes, al servicio de inspiraciones elevadas y de fuertes convicciones. Dicen que una filosofía es un lenguaje bien hecho: la lengua filosófica del estoicismo está muy mal hecha; pero las grandes palabras no faltan en ella, de igual modo que los propósitos generales.

«Siempre hay que recordar, escribe Marco Aurelio, los puntos siguientes: cuál es la naturaleza del Todo y cuál es la mía; qué relación hay entre ésta y aquélla; qué parte del universo soy y cuál es él; y que nadie te impide obrar siempre y hablar consecuentemente con la naturaleza de la que formas parte» (1). ¡Muy bien! Pero si el discípulo de Zenón y de Crisipo realizaba ese programa, no podría moverse. Unido a un Cosmos que la Fatalidad envuelve por todas partes, él mismo unido a lo interior, consciente de una Razón actuante por todas partes, pero a su modo, sin que ninguna inicia-

(1) *Pensamientos*, II, 9.

tiva pueda hacer brecha en ella o ni siquiera concebirse, qué puede, si no es asistir al desarrollo de la película interior y de la película universal que forman una *banda* única; felicitarse del bien, maldecir el mal, sin creerse obligado (y ¿qué quiere decir aquí obligado?) a una adhesión ferviente y fiel.

Ahora bien, he aquí que por efecto de esta *Lógica de los Sentimientos* de la que Theodule Ribot ha establecido la fórmula, por medio de pequeños estrangulamientos, de desplazamientos de puntos de vista, de equívocos, de extrapolaciones, se va a mudar la materia universal en espíritu, el Fatum en Providencia, el determinismo interior en libertad que domina los astros (*Sapiens dominatur astris*), y el terrible ahogo espiritual que implicaría la doctrina en una serenidad en la que se llega a ignorar el mal.

¿Qué es el mal a partir de entonces? Un elemento de la armonía general del mundo, como un verso ridículo o una escena grotesca en una comedia genial (2). Cleante ya había utilizado esta comparación y la había cantado en un himno a Zeus: «Guíame, oh Zeus, y tú, mi Destino (¡otro Dios más!) hacia este puesto donde me has colocado. Obedeceré sin murmurar. Si me opongo, sólo soy un malvado, y en fin de cuentas será conveniente que siga.» A lo que Epicteto hace eco diciéndose a sí mismo: «Comienza todas tus acciones y todas tus empresas con esta oración: Condúceme, gran Júpiter, y tu poderoso Destino, allá donde habéis decidido que deba ir. Os seguiré con todo mi corazón y sin vacilar. Y a pesar de que quisiera sustraerme a vuestras órdenes, habré de seguiros siempre, a pesar mío» (3).

El sentimiento de un Dios personal al que se venera, en la bondad de quien lo cree, a quien se somete con una confianza y una obediencia apasionadas, ese sentimiento, digo, que sólo puede sostener la actitud de un Estoico consciente de sí, se aparece ya de modo evidente al comienzo de la secta. Más

(2) Cf. Marco Aurelio, VI, 42; Plutarco, *De Stoic repugn*, 35. Plotino vuelve a recoger la idea y la misma comparación.
(3) Epicteto. LXXX.

tarde se acentuará. Séneca, Epicteto, Marco Aurelio están penetrados de él. ¿Qué importa que un Dios semejante se encuentre a mil leguas de la mecánica implacable anunciada al principio? Si este Dios no existe, se le crea. Después de todo, ¿no crea cada conciencia sus dioses?

Los dioses estoicos no son para sus fieles, cuando los interrogan seriamente, más que símbolos populares de las grandes actividades de la naturaleza, o genios salidos de ella como nosotros, aun cuando con mayor majestad y poder. Zeus, el primero de los dioses, no es más que la personificación de la ley universal. El *Manual* de Cornuto nos informa sobre estas extrañas transformaciones del pensamiento. Si se reflexiona sobre ello, la doctrina cosmológica de Zenón y de Cleante agrava mucho más la del mismo Demócrito. Este admitía por lo menos el *clinamen*, que le permitía desligarse de la Necesidad, del mismo modo que pretendía hacerlo de los dioses importunos, de los auspicios y de las suertes. El *Encadenamiento universal*, no permite nada, y el sabio estoico está más ligado que el atomista Samosata. ¿Para qué sirve esto? El sentimiento religioso lo arrebata todo; el corazón prevalece, y bajo su presión la cosmología se convierte en la base de un culto, la virtud se asegura en ello, y hasta el sacrificio encuentra ahí un apoyo suficiente.

«Molestarse contra uno de los acontecimientos que sobrevienen, es una deserción en relación con la Naturaleza, de la cual forman parte las naturalezas de cada uno de los demás seres que abraza» (4). «La misma Naturaleza es la que ha introducido este acontecimiento en el mundo y quien te ha hecho entrar en él» (5). «Yo me acomodo con todo lo que puede acomodarte, ¡oh Mundo! Nada sucede demasiado pronto o demasiado tarde para mí de lo que está a punto para tí. Todo lo que producen las estaciones, está hecho para mí,

(4) Marco Aurelio. *Pensamientos.* II, 16.
(5) *Idem* IV, 29.

¡oh Natura! Todo procede de tí; todo es tuyo; todo vuelve a tí» (6).

Esta última palabra nos da que pensar sobre lo que puede ser la muerte para el Estoico. «Todo lo que es, debe morir un día; es la ley general. El hombre no es eterno; no es más que una parte del Todo. Llega una hora y pasa; los hombres llegan y pasan también. La manera de pasar es indiferente» (7).

Esta comparación entre la hora que pasa y el hombre que muere es familiar al imperial Estoico, que juega con ella en muchas ocasiones. ¿Acaso no es jugar la palabra? ¿Qué es la muerte, pregunta, sino el final de un conjunto de actividades cada una de las cuales recibía su fin del modo más natural? ¿Por qué asustarse más del todo que de la parte, de la cesación de la vida más que de la cesación de la caza o de la danza? (8).

No sonriamos demasiado; eso se relaciona con un profundo sentimiento del desbordamiento universal heredado de Heráclito; sólo se le añade la piedad de la que el propio Heráclito, por otra parte, no carecía. En el universo divino, todo se halla en incesante transformación, y un derramamiento local, llamado acabamiento o muerte, no es más que una fase del gran desbordamiento que mide la rueda de la Fortuna. De todo esto se halla penetrado Marco Aurelio; y en él abundan las fórmulas que expresan su aceptación piadosa de la muerte.

En esto está de acuerdo cualquier estoico, y existe tanto más mérito cuanto que no enfoca de ordinario ninguna supervivencia. «¿Preguntas, escribe Séneca, dónde te hallarás después de la muerte?—Allí donde están las cosas que no han nacido, *quo non nata jacent.*» Marco Aurelio, a decir verdad, es menos perentorio; la muerte es para él «dispersión si hay

(6) *Idem.* IV, 23.
(7) *Idem.* VIII, 6.
(8) *Idem.* XII, 23.

átomos, y si el mundo forma un todo unido, entonces es extinción o emigración» (9).

El alma se concibe por los Estoicos como una especie de *dios interior, genio* o *daimón* que forma parte del alma universal y que vuelve a ella. El *soplo*, alma intermedia, se exhala en el aire y quizá subsiste en él durante un tiempo para disiparse enseguida (10). En todo caso, la muerte no es de temer en modo alguno; pues es obra de la naturaleza, y «si alguien teme una obra de la naturaleza, es un niño» (11). Sobre lo cual Marco Aurelio se pone a sutilizar con el fin de probar que la muerte séase joven o viejo es indiferente, y que se vivan diez mil años o solamente un día, la pérdida es la misma. Pues, dice, no se vive más que el instante, y se le vive en el momento mismo en que se está en trance de perderle. No se pierde, pues, más que el instante. ¿Cómo habría de perderse el pasado o el porvenir, que no se posee? De ahí que la vida más larga o la más corta vuelven a lo mismo. La pérdida es parecida y es infinitesimal (12).

Eso no es más que un juego del espíritu; pero lo serio para el Estoico, es que la muerte se encuentra en la naturaleza, que es útil a ella como una de las fases de su funcionamiento, y que la naturaleza es para el sabio, indiscutible y sagrada. «No hay mal en lo que es conforme a la naturaleza» (13).

El mismo juicio se aplica a la diversidad de condiciones. «Acuérdate de que eres actor en una obra extensa o corta donde el autor ha querido que fueses actor. Si quiere que representes el papel de mendigo, conviene que lo hagas lo mejor que te sea posible. Igual si quiere que representes el de cojo, el de príncipe o el de plebeyo. Pues te corresponde a tí el representar el personaje que se te adjudicó; pero corresdonde a otro el elegirlo» (14). «Yo soy cojo; ¿por qué conviene

---

(9) *Idem.* VII, 32.
(10) *Idem.* IV, 21; Cf. V, 27.
(11) *Idem.* II, 12.
(12) *Idem.* II, 11.
(13) *Idem.* II 17.
(14) Epicteto. *Disertaciones.* I, XXV.

que sea cojo?—Vil esclavo, ¿es menester acusar a la Providencia por un mal pie? ¿Qué es más razonable, que esté ella sometida a tu pie, o que tu pie se halle sometido a la Providencia?» (15).

La sumisión está aquí tanto más indicada cuanto que vivimos esta Providencia de la cual nos hallamos tan amenudo tentados de quejarnos. «Somos tan ingratos, dice Epicteto, que hasta cuando se trata de maravillas que la Providencia ha hecho en nuestro favor, lejos de darle las gracias por ello, la acusamos y nos quejamos de ella. Y, sin embargo, ¡inmensos dioses! por poco que tuviéramos un corazón sensible y reconocido, una cosa tan sólo de la naturaleza y aun la menor, bastaría para hacernos sentir la Providencia y el cuidado que tiene de nosotros» (16). «Todo lo que sucede en el mundo alaba a la Providencia. Dáme un hombre inteligente o reconocido, y lo apreciará» (17).

Marco Aurelio posee exactamente el mismo lenguaje. «Todo lo que sucede, sucede justamente; lo descubrirás si observas con exactitud. No digo solamente según la relación de consecuencia, sino también según la justicia, y como si alguien distribuyera los lotes, en atención al mérito» (18).

Para Marco Aurelio como para Epicteto esto es una certeza *a priori*. La naturaleza sabe lo que hace; tiene su finalidad y sus medios, y no puede ser que le falten éstos para el fin perseguido. «De igual modo que no se procura un propósito para frustrarle, así la naturaleza del mal no existe en la naturaleza» (19).

En Marco Aurelio se encuentra esta observación, que más tarde sorprenderá también a Leibniz: que las partes de la naturaleza vecinas a nosotros, sobre todo en el mundo de los vivos, se hallan de tal manera concertadas y perfectas que no se les puede creer como formando parte de un mundo incohe-

(15) *Idem*. I, XXXVII.
(16) *Idem*. I, XLI.
(17) *Idem*. I, XXI.
(18) *Pensamientos*. IV, 10.
(19) Epicteto, XXXVI.

rente. «¿Puede subsistir en tí un cierto orden, y que sólo exista desorden en el todo?» (20). Es un buen alegato. Pascal vuelve a recogerlo por su lado, cuando explica que la afirmación de la Providencia procede de ver bien, y las objeciones contra ella proceden de no verlo todo.

Trátase ahora del dolor, y vamos a ver acentuarse la paradoja esencial sobre la cual reposa todo el estoicismo. Antistenes, explica Plutarco, veía al hombre acorralado por la vida mediante este dilema: «El dominio de sí mismo, o el lazo» (21). Antistenes era el jefe de la escuela cínica; pero su dilema ya se encontraba en el dilema estoico; dejarse ir a la deriva sobre una corriente que no os evitará penas por tan poco, o tener firme el gobernalle y domar la ola.

Hay dos clases de bienes y dos de males: los que dependen de nosotros y los que no dependen. En lo que concierne a los primeros, no hay que preguntar nada a nadie ni quejarse de nadie. Por hipótesis, ello nos concierne. En relación con los segundos, la indiferencia lo resuelve todo; está clasificado; no se inquietarán por ello, y así escaparán, piensan—o dicen—, a su mordedura.

«El sabio todo lo espera de sí, declara Marco Aurelio, y el hombre vulgar todo lo espera de fuera» (22). Barramos por una vez lo de fuera y forgémonos en lo interior un alma contenta.» «Acuérdate, insiste Epicteto, de que el fin de tus deseos es obtener lo que deseas, y que el final de tus temores es evitar lo que temes. Aquel que no obtiene lo que desea es desgraciado, y el que cae en lo que teme es miserable. Si pues no tienes aversión más que hacia lo que es contrario a tu verdadero bien y que depende de tí, jamás caerás en lo que temes. Pero si temes la muerte, la enfermedad o la pobreza, serás un miserable. Transporta, pues, tus temores; hazlos pasar

(20) *Pensamientos*, IV, 25.
(21) Cf. Plutarco, *De Stoic. repugn*. c. 14.
(22) *Pensamientos*, XV, 20.
(23) *Disertaciones*, VII.

de las cosas que no dependen de nosotros a las que dependen. Y para tus deseos ocurre lo mismo» (23).

Se ha advertido el supuesto nuevo que se introduce en esos razonamientos extraños: que las cosas que no dependen de nosotros no son verdaderos bienes. No hay más bien verdadero que la virtud, y ella depende de nosotros. Paradoja doblemente hostil al cristiano, para quien la misma virtud no depende sólo de nosotros. Hay que oír a Pascal, en su *Entretien avec M. de Sacy*, denunciando el orgullo insoportable del Estoico envuelto en su suficiencia engañadora. Pero en todo caso, si la paradoja se encuentra aquí un poco oculta, en el otro salta a los ojos, de igual modo que el propio Estoico no se atreve siempre a sostenerla hasta el fin. Sale de ella mediante *distinguo*. El dolor es para *huirlo*, si se puede; pero no es un mal. A lo que un espíritu astuto redargüirá: ¿Por qué le huyes si no es un mal? Y no hay más que una respuesta posible, y es que, efectivamente, es un mal, como todo objeto de temor (tal es la misma definición del mal); pero que no es el mal principal, lo cual es cierto. ¿Por qué no decirlo entonces, en seguida? Un poco más atrás oiremos a Cicerón razonar de este modo.

Marco Aurelio no lo entiende de esa manera. Se esfuerza por probar mediante la razón que no hay males verdaderos sino los que dependen de nosotros, a saber, nuestros vicios. «A fin de que sea lícito al hombre, escribe, el no caer en los males verdaderos, los dioses le entregan el poder pleno. Fuera de estos males, si algo era malo para nosotros, hubiesen tomado medidas para que cada uno de nosotros fuera dueño de preservarse de él. Pero lo que no hace malo al hombre, ¿cómo podría hacerlo a la vida que lleva? La Naturaleza universal no hubiera dejado subsistir semejante estado de cosas, bien por ignorancia, bien, conociéndolo, por no poderlo prevenir. No hubiera cometido, por impotencia o incapacidad, esta pesada falta de dejar caer los bienes en la misma medida que los males, indistintamente a los buenos y a los perversos. Ahora bien, la muerte y la vida, la gloria y la obscuridad, el dolor y el placer, la riqueza y la pobreza, todo esto viene a caer en

la misma medida sobre los hombres de bien y los malvados. No son éstos, pues, ni bienes ni males» (24).

¡Magnífica confianza, a decir verdad! Paradoja piadosa que puede servir de lección a nuestras blasfemias, y que las convierte en heroico espíritu de fe. Pero es manifiesto que las diversas nociones aquí introducidas no se hallan en su lugar, y lo que por un lado aparece forzado falta por el otro. «La salud es un bien, escribe por su parte Epicteto; la enfermedad es un mal: ¡lenguaje falso! Usar bien de la salud es un bien, usar mal de ella es un mal. Usar bien de la enfermedad es un bien, usar mal de ella es un mal. De todo se saca el bien y lo mismo de la muerte» (25). La verdad de estas proposiciones se refugia en el último período de la frase. Pero de ella se deduce sencillamente que del mal se puede sacar el bien, pero no el que la muerte, o la enfermedad, o tantas otras cosas sean males, y males que no dependen de nosotros.

Para sostener mejor su posición, nuestros doctores han recurrido a una psicología tan extraña como esa misma posición. «El alma no sufrirá con el padecimiento del cuerpo, dice Marco Aurelio, si juzga bien del sitio del temor y del dolor.» ¿Qué quiere decir esto? ¿El cuerpo es el único que ha de temer lo que le perjudica y ha de sufrir por eso? ¿El alma es extraña a ello? ¿Qué es esta dicotomía de nuestros poderes?

Marco Aurelio lo sostiene con firmeza, pues vuelve a ello en varias ocasiones. «El dolor es un mal, dice, ya sea para el cuerpo—a él corresponde el pronunciarse—, ya para el alma; pero ésta tiene el poder de conservar su serenidad y su calma, y de no opinar que es un mal» (26). ¡Cuánta confusión en todo esto! Puede deducirse de ello que es posible ser dichoso sufriendo y estimar que el sufrimiento del cuerpo es un bien para el alma, o más exactamente, que el sufrimiento del hombre según su cuerpo, es un bien para el hombre, según su

(24) *Pensamientos*, II, 11.
(25) *Disertaciones*, III, XXXVIII.
(26) *Pensamientos*, VIII, 28, 40 y 41.

alma; pero, ¿por qué embrollar todo eso? Las paradojas estoicas son con frecuencia, por lo menos en parte, cuestión de palabras; pero, como observaba Henri Bergson, las palabras tienen importancia en filosofía, pues ellas son las que señalan la articulación de las cosas.

Pero, además, el abuso de las palabras, ¿no arrastra a los espíritus absolutos a un endurecimiento de los conceptos que podría llevar al de los mismos corazones? Cuando se le pregunta a Séneca (*De Constantia sapientis*) si el sabio no debe entristecerse con la muerte de un amigo, responde: «¡Sí, ciertamente! Nos han llevado a un amigo, adquiramos otros. Fidias cuando vé rota una de sus estatuas no se queda gimiendo; coje su cincel y fabrica una nueva». Consolación fácil, ya se vé, y que cede, sin embargo, a la que cita a continuación el mismo retórico. Stepon, después de la ruina de su patria, la muerte de sus parientes y la violación de sus hijas, dice a Demetrio Poliorceta: «Nada he perdido de lo que era mío». Y Séneca admira (*ídem*). Una loca presunción y, puede decirse, una incalificable ignorancia de la naturaleza, de nuestra naturaleza, luce a veces en nuestro pensador, que otras se muestra sublime. ¿No llega hasta elevar a su sabio, claro que verbalmente, por encima de la misma Divinidad, por el hecho de su apoyo maravilloso? «Dios está al abrigo de los males, escribe; el sabio se halla por encima de ellos». (*De Providentia*. VI, 6.)

Cuando se llega a tales aberraciones, se invita al lector a que vuelva la página. ¿Qué puede hacer con semejante doctrina el hombre vulgar, sino verse desprovisto de un verdadero valor? En semejante actitud, se sentirá necio y mucho menos a gusto que bajo la varilla de Circé. Invitar hasta tal grado de impasibilidad a una máquina de sufrir como nuestro ser, alma y cuerpo, es casi una burla. Una broma es una broma, decía William James, hasta si se enuncia en nombre de la filosofía.

Una de las razones que impulsan al alma estoica a desinteresarse de lo exterior, es su estimación de la libertad interior, y este sentimiento es noble. «La felicidad, dice Epicte-

to, no consiste en conseguir y en gozar, sino en no desear; pues consiste en ser libre» (27). Epicuro ya había dicho de Pitocles, al escribirle: «Si quieres hacer rico a Pitocles, no añadas a sus recursos, sino resta más bien a sus deseos» (28). La idea es la misma en el fondo; pues la primera ventaja que se atribuye a la riqueza, es la de asegurarnos nuestra independencia; pero crea otras servidumbres, y la independencia es mucho más radical en ausencia del deseo. «No pidas nunca que las cosas sucedan como tú las deseas; pero desea que lleguen como llegan, y prosperarás siempre» (29).

Siempre, es mucho decir, aun para un Estoico. Hay circunstancias extremas, y la doctrina, a pesar de atiesarse, no se atreve siempre a llegar hasta las últimas consecuencias. Séneca quiere que se soporte la vida mientras es razonable. Pero «es insensato quien vive para sufrir.» (*Epist.* 18, 36). Ahora bien, añade, «hay muchos modos de morir, mientras no existe más que uno de nacer» y «el gran motivo para no quejarse de la vida, es que no retiene a nadie.» (*Epist.* 70, 14). Sin embargo, ningún Estoico cede a esta blandura; algunos quieren que se obedezca a la naturaleza hasta el final. El suicidio es para ellos un crimen. Y, además, no conceden que ningún sufrimiento pueda ser nunca intolerable. «Lo que es intolerable mata, decía Epicuro en un pasaje que Marco Aurelio toma de él. Lo que dura es tolerable. La inteligencia, retirándose en sí misma, puede conservar su calma. La facultad directriz no se siente, pues, lesionada con ella. En cuanto a las partes que el dolor maltrata, que se expliquen después de eso, si pueden». (*Pensamientos.* VII, 33.) Paradoja mezclada de verdad, según la explicábamos hace poco.

En lo tocante a ese mal moral que dicen ser el único, los Estoicos son naturalmente severos. Afirman su amplitud aun

(27) *Idem.* IV, VI.
(28) Usener. *Epicuro, fr.* 135.
(29) Epicteto. XIV.

cuando sea con la exageración en ellos acostumbrada. «La mayor parte de la vida, declara Séneca, se pasa haciendo mal; una gran parte en no hacer nada; todo en hacer lo distinto de lo que se debiera» (30).

La doctrina no conoce el pecado original, y es quizás una de las razones de su optimismo, en lo referente a lo que depende de nosotros. Según dicen: «se engañan si creen que nuestros vicios nacen con nosotros; nos han sobrevenido; nos los inculcaron.» «La naturaleza no nos predispone a ningún vicio; nos ha engendrado puros y libres» (31). De ello resulta que los hombres se encuentran igualmente bien repartidos en lo que se refiere a las condiciones de la felicidad y de la lucha contra los malos, puesto que tienen siempre a su disposición «lo que depende de ellos».

Escasa psicología, en verdad. Cada cual sabe que la Naturaleza, de la que estos hombres hablan con una devoción religiosa, ejerce sobre nosotros influencias muy diversas, y que dispone por una parte de nuestros cerebros como de nuestros miembros y nuestros bienes. La doctrina estoica está hecha para un personaje ficticio, si se la toma al menos por otra cosa que por un hermoso esfuerzo en un hombre bien dotado que aspira a nobles pensamientos.

Además, cuando los azuzan, los Estoicos admiten que la integridad moral, tal como la entienden, es excesivamente rara. Debe serlo, tanto más que es de una pieza, no admitiendo ni especialidad virtuosa ni mezcla de debilidad. Se es Sabio o no se es, al estar ligadas todas las formas de la sabiduría, y ser iguales y solidarias entre sí.

En suma, el Sabio es una teoría más que un hecho. Cleante decía que jamás había visto según su corazón. Se podría decir: ¡felizmente!, pues según el corazón de Clante, el sabio, de seguro es virtuoso; pero sobrepasa el fin, y por este hecho retrógrado excluye la piedad, considerándola no como una loable disposición, sino como una falta. El sufrimiento, la

(30) Séneca. *Epist. I.* 1.
(31) *Epist. XCIV*, 54 56.

miseria al no ser verdaderos males, sino sabias voluntades de la naturaleza, compadecerse de ellos es una actitud irracional y una especie de impiedad. Sobre este punto, sin embargo, con el curso del tiempo se suaviza algo la doctrina inicial, y se halla lejos de ofrecer esta rigidez en Marco Aurelio, naturaleza sensible y buena.

También existen curiosas flexiones. Esto lleva a un Epicteto a mostrarse indulgente con el mal—entendemos el mal moral, ese *verdadero* mal tan infamado—, a causa de la belleza de los relatos que de él se han hecho. ¿No se lee en las *Disertaciones* (I, LXXI)?: «Pareció bien a Páris raptar a Helena y a Helena seguir a Páris. Si le hubiera parecido igualmente bien a Menelao contentarse con una mujer infiel, ¿qué hubiera ocurrido? Hubiésemos perdido la *Iliada* y la *Odisea*. Lo demás no tiene importancia.» No pensaríamos encontrarnos con un moralista tan rígido para quien *no tiene importancia*, el adulterio, la huída lejos de su hogar y de sus dioses. Pero este Frigio es poeta, y el nombre de Homero suena muy alto en el medio en que escribe.

Los libros de los primeros estoicos sólo nos son conocidos indirectamente, y lo que de ellos se puede saber por las *Sátiras* de Horacio, los tratados de Cicerón, los relatos de Plutarco, las revelaciones de Diógenes Laercio y las confesiones del mismo Séneca, no contribuyen a avivar nuestro sentimiento. Otra cosa sería si se tratara de Epicteto, de Séneca y, sobre todo, de Marco Aurelio. Nuestro problema quizá no se ha agitado nunca por una conciencia más profunda, más sincera y en mejor situación para deducir de ella el carácter angustiador. Emana de esas meditaciones imperiales un perfume de rara nobleza, pero también de tristeza. ¡Qué desencanto en relación con lo que nos ofrece la vida! Y esa nada, es un *autocrator* quien la expresa, y que está compenetrado con ello no podrá ponerlo en duda el lector. Finalmente, ahí existen, frente a todas las formas del mal y de las explicaciones que ellas puedan procurarnos, remedios que aportar, un senti-

miento del misterio que el autor trata en vano de disfrazar bajo penosas paradojas, desesperadas en el fondo.

Si, al igual que la de Epicuro, la doctrina estoica con semejante grado de tensión es «hija de la desesperación», según ha señalado profundamente M. Lighfoot (32). Hacia el final, se detendrá; se convertirá en un poquito ecléctica y no desdeñará inspirarse en el cristianismo naciente. Verdad es que la recíproca le será devuelta cuando, mucho más tarde, cristianos algo olvidadizos de sus propios tesoros, pero, ¿quién sabe? deseosos de enriquecerse siempre, la pedirán prestada a sus fastos.

EL NEO-ESTOICISMO

Es un hecho muy sabido que un neo-estoicismo se dibuja en el momento del Renacimiento italiano y acaba por fortalecerse en Alemania mediante la publicación de textos hasta entonces poco conocidos. El movimiento cultural acompañado de laización procedente del Renacimiento no destruye en la mayor parte la fidelidad a la Iglesia, cuya influencia es profunda; pero crea en las almas de muchos, entre las gentes cultivadas, una especie de desdoblamiento que en Montaigne, por ejemplo, se manifiesta claramente. Más tarde se le encuentra en Descartes, y aflora un poquito en estos hermosos versos de La Fontaine:

«Me tracé de los males una imagen de intento
y ya los he vencido aquí en mi pensamiento.»

La pertenecia de estas almas es siempre cristiana; pero su moral práctica se entronca con el pasado estoico; su actitud general se inspira en él.

Toda una floración de obras con este espíritu, sale a luz, y la concepción del bien y del mal, aunque todavía cristiana, no deja de expresar en muchos la sabiduría del Pórtico. Cier-

(32) Lighfoot, *Philippians*. p. 271.

tos paralelos son chocantes. Hemos visto en Marco Aurelio, Epicteto y Epicuro someter el dolor al entendimiento, como si fuera la cosa más natural. Ahora bien, ¿no le aporta ayuda Descartes, o más bien no se inspira en ello cuando dice, tranquilamente: «Hasta en los más tristes accidentes y en los dolores más apremiantes siempre se puede estar contento, con tal de que se sepa usar de la razón?» (33).

Acerca de lo cual Bayle, más severo que nosotros, pretende que eso es «no decir nada»; pues «es señalarnos un remedio del que casi nadie conoce la preparación» (34). De seguro, pocas gentes son capaces de semejante maestría, que supone una potente reacción del espíritu sobre la carne; pero esto no es imposible, pues ahí está el caso de los mártires para probarlo, y hasta los fanáticos. a su modo, nos lo aseguran, sin hablar de los salvajes, en los cuales un valiente puntillo de honra se eleva a valor sobrehumano.

El caso es que en Descartes, como en una multitud de lugares en Montaigne, la influencia estoica es flagrante. En los medios en que llega a prevalecer, se busca una fusión entre cristianismo y estoicismo en lo que tienen de conciliable y común. El trabajo no es aquí muy difícil, puesto que los Padres de la Iglesia lo han esbozado en los primeros siglos. ¿No han acercado siempre al Evangelio palabras como éstas?: «El sabio salva su vida perdiéndola» (35), o lo que dice Epicteto al hablar de Heracles: «Zeus no le ha evitado penas, aun cuando fuera su hijo; pero así es como se ha convertido en el héroe que conocemos» (36). De ahí nace un neo-estoicismo cristiano, del que los dos representantes principales son Justo Lipsio (1547 - 1606) y Guillermo del Vair (1556 - 1621).

Justo Lipsio defiende el estoicismo hasta lo inverosimil, no viendo más que «maneras de hablar» en las oposiciones más manifiestas entre él y el cristianismo, hasta en la filosofía más cierta. Guillermo del Vair, hombre político, hombre de ac-

(33) Descartes, *Correspondance*, Carta 9 a la Princesa Isabel - 1645.
(34) Pierre Bayle. *Rep. au Provincial*. t. III, cap. 157.
(35) Epicteto, IV - III.
(36) Idem. III - 26.

ción, enfoca el estoicismo de una manera más práctica y a él conforma verdaderamente su conducta, impregnándola, no obstante, de un cristianismo sincero y ardiente. En resumen, lo que expresan uno y otro pensador, es la doctrina cristiana, pero formulada en lo posible con un lenguaje estoico, y esto es lo que ambos declaran con mucha claridad. Lo que ocurre es que en este contacto se consumen un poco y empobrecen un tanto su cristianismo. Bajo su pluma, la fe se convierte en un racionalismo piadoso sin mucha vida sobrenatural. El intento tendía a eso, y Justo Lipsio lo reconocerá para acabar de una manera muy conmovedora. En su lecho de muerte, como uno de los asistentes alabara en alto las virtudes de la resignación estoica, el agonizante le interrumpió, diciendo: «Eso son cosas vanas», y enseñándole el crucifijo, añadió: «Aquí tienes la verdadera paciencia».

Después de estos dos hombres, no hubo neo-estocismo propiamente dicho, es decir, sistemático; pero la influencia proseguía. En 1795, Maine de Biran se inclinaba en ese sentido, hasta tal punto que parecía ver en la doctrina del Pórtico el único refugio de su conciencia. Rechazaba la crítica de Pascal, y no pensaba que un jansenista, aun con el concurso de la gracia, pudiera «mejorar a un Estoico». Veinticinco años más tarde, se alistó al lado de Pascal.

Habrá que llegar a Renán, que no es ni estoico ni nada, para ver definir el Estoicismo como «la Religión absoluta», entendiendo por tal, aquella que resulta «del simple hecho de una elevada conciencia moral situada frente al universo» (37).

---

(37) Ernest Renan: *Marc-Aurèle*, pág. 272.

ESCUELAS MENORES

VOLVEMOS a Grecia para recoger al paso la huella de algunas sectas secundarias y algunas personalidades más o menos célebres, esperando que con el neo-platonismo se nos abra el camino hacia Roma, el próximo dominio verdaderamente amplio, después de Atenas, de nuestras investigaciones.

LOS CINICOS

La escuela cínica, fundada por Antístenes, discípulo de Sócrates e ilustrada por Diógenes, merece su nombre por la desvergüenza y la grosería bastante frecuentes de sus salidas de tono, pero no sin alguna grandeza, aunque la dañe ese orgullo que hacía decir a Sócrates cuando hablaba a su discípulo vestido ridículamente de pobre de teatro: «Antístenes, percibo tu orgullo a través de los agujeros de tu manto».

Los Cínicos renunciaban efectivamente a las ventajas de este mundo, que los Estoicos se contentaban con despreciar. Renunciaban a todo, porque en todo veían trampas; pero también porque es más fácil, pensaban, renunciar en seguida a la vida que soportar las contradicciones, las decepciones, las incertidumbres y los fracasos. ¿No es más penoso, observaban sus pensadores, fracasar que perder? Según Séneca, parece ser que Diógenes el Cínico se dijo a sí mismo: «Obra

como quieras, Fortuna; no hay nada en Diógenes que dependa de tí».

Sucedió que tal doctor de la secta expresó con elocuencia sentimientos elevados referentes a nuestro objeto. He aquí el discurso—algo afectado quizá por culpa del transcriptor—, que el Séneca del Tratado *De Providentia* (5) presta a Demetrio, contemporáneo de San Pablo: «Sólo tengo que haceros un reproche, oh dioses inmortales, y es el de no haberme dado antes a conocer vuestra voluntad. Yo mismo me hubiera adelantado a esas desgracias a las cuales me rindo ahora con vuestra llamada. Todo cuanto querais tomarme podéis llevarlo de buen grado; pero más me hubiera gustado ofrecer que abandonar. ¿Qué necesidad tenéis de quitar? Podéis recibir. Sin embargo, aun hoy no me quitais nada; pues no se le arranca sino al que retiene. No estoy obligado en modo alguno; no padezco a pesar mío; no obedezco nada a Dios: estoy de acuerdo con él, y esto tanto más cuanto que todo sucede, lo sé, por una ley inmutable, dictada para toda la eternidad.»

Evidentemente Demetrio sobreentiende que este decreto es justo, o mejor dicho, no le juzga: pues no se juzga a su Juez; pero confía, y para el sabio de cualquier época y creencia, ¿no es ésa, después de todo, la última palabra?

EL GRUPO CIRENAICO

La escuela cirenáica tiene el mismo lejano origen, puesto que su fundador, Aristipo de Cirene, también era discípulo de Sócrates. Enseñaba en Alejandría y, a ejemplo de Epicuro, estimaba que el placer es el único criterio de los valores de la vida; pero de ahí concluía con una lógica muy suya, bastante conforme aún con la de Epicuro, que «sólo el insensato estima la vida como un bien. El sabio no experimenta por ella más que indiferencia, y la muerte le parece igualmente

deseable» (1). Cicerón y Valerio Máximo nos dicen que había compuesto una obra titulada el *Desesperado* (Ἀποκαρτερῶν) cuyo héroe, dejándose morir de hambre a pesar de las súplicas de sus amigos, les explicaba su acción presentándoles un cuadro trágico del humano destino. Aristipo fué tan elocuente en el desarrollo de este tema que el rey Ptolomeo hubo de cerrar su escuela, por miedo a una epidemia de suicidios.

LA ESCUELA NEO-PITAGORICA

Con Apolonio de Tiana, la escuela neo-pitagórica propone una nueva terapeútica del alma acorde, no con los pensamientos filosóficos, como la de los Epicúreos, o los Estoicos, sino con un profetismo de origen mítico. Se han atribuído a su fundador gran cantidad de milagros, que discípulos fervorosos y paganos escépticos oponían por ese hecho a Jesucristo. Se mostraba en él un dualismo caracterizado. Su Monada suprema no sufría lo múltiple. La materia era la depravación del Uno ; y por esta razón la carne estaba maldita.

Se extraía de ahí un ascetismo destinado a acerca al hombre con su Principio y procurarle dones milagrosos en este mundo, y la inmortalidad en el otro. Solamente que este otro mundo y su inmortalidad poseían un carácter cósmico y no espiritual.

PLUTARCO

Plutarco expone sus pensamientos sobre el mal en su obra *De Iside et Osiride* (cap. XLV. Ed. Didot. T.° I, págs. 451 y 55). El mal para él es tan positivo como el bien, y de ninguna manera se puede hacer responsable de él al Perfecto. Del Perfecto no puede salir lo imperfecto. No vé explicación posible de la existencia del mal bajo un Dios bueno y perfecto

(1) Cf. Diógenes Laercio, l. II. Vida de Aristipo, c. 86.

en sí mismo, sino en la oposición de un principio diferente e independiente de su acción. Es el dualismo en todo su rigor, y Plutarco gusta de descubrirle antepasados.

«Es una opinión que se remonta a la más vieja antigüedad, dice. Nos enseña que el universo no flota al azar, sin ser gobernado por una potencia inteligente; y que no es una razón única quien le conserva y le dirige... Pero es necesario admitir dos principios contrarios, dos potencias rivales. De ahí esa mezcla de bien y de mal, en la vida humana como en el mundo físico; si no en el mundo entero, al menos en este mundo sublunar que, lleno de irregularidades y vicisitudes, experimenta cambios continuos. Pues si es verdad que nada ocurre sin causa, y que un ser bueno no puede producir nada malo, es menester que en la naturaleza haya un principio particular que sea el autor del mal, como lo hay para el bien. Casi todos los pueblos, y, sobre todo, los más sabios, han profesado esta doctrina.»

Plutarco cita a los Caldeos que veían, dice, en los planetas igual número de dioses, de los cuales dos representaban el bien, dos el mal y los otros tres participaban desigualmente de los cuatro primeros (caps. XLVI y VLVIII). En cuanto a él, su pensamiento se refiere al de Platón. La materia es el principio opuesto a lo divino. Pero estima que es necesario un tercer principio para explicar que la oposición de la materia a Dios puede jugar, y parece que este tercer principio sea para él la libertad pecadora. Además, la diversidad de las condiciones humanas y la desproporción de los méritos con estas condiciones parecen sugerirle la hipótesis de las transmigraciones (2).

(2) Para el dualismo de Plutarco, cf. Teubner, t.° II, págs. 517-519.

EL NEO-PLATONISMO

FILON DE ALEJANDRIA

EL neo-platonismo se elabora en Alejandría gracias a la escuela greco-judía, sobre todo por Filón (20 antes de Jesucristo), cuya actitud es interesante, aunque sea poco coherente, ya que la ambigüedad constituye el carácter permanente de su doctrina. Para él, la revelación bíblica es la expresión de lo que buscaban los sabios helénicos, y los trabajos de los griegos semejan el comentario filosófico de la Biblia. Hay algo de verdad en esta afirmción; pero, al llevarla a su detalle, Filón se ofusca y cae en lo arbitrario, hermano mayor del error.

En cuanto a la doctrina del mal, he aquí su tesis. Todo procede de Dios, que es el Ser que subsiste y del que emana cualquier manifestación del ser. Pero el mundo no es por eso obra propia de Dios. Hay un intermediario que es el Logos, hijo de Dios y de su obra más perfecta. Este Logos es para Filón el lugar de las Ideas, lo cual toma prestado de la teoría de Platón, y también el medio espiritual donde viven los ángeles, los demonios y las almas.

En este nivel, y sin que se hable aún de ningún pecado ni de ninguna corrupción, el mal es introducido en el mundo; pues sólo Dios es perfecto, y todo lo que se aleja de él ya está ligado con el mal. Es lo que Leibniz llamará más tarde el *mal metafísico*. En cuanto al mal en su propia acepción, pro-

viene del descenso de las ideas a la materia, principio soberanamente imperfecto, coeterno con Dios e independiente de su acción que él contradice sin cesar. Nos encontramos, pues, frente a un dualismo platónico netamente marcadísimo, y hasta se puede preguntar, teniendo en cuenta las tendencias místicas de Filón, si para él la coexistencia eterna de la materia con Dios no es la razón de ser y la causa ocasional del Logos, lugar de las Ideas que deben realizarse en esta materia. Si no hubiera materia, tal vez no hubiese Logos, ni Ideas, ni mundo, sino solamente el silencio y la paz eterna del Perfecto.

En todo caso, la razón primerísima del mal se halla ya en el Logos en cuanto principio de la distinción de las cosas, y de ahí las oposiciones que las mueven a conflicto y ocasionan las alteraciones y la muerte. Por eso, al Logos, considerado en este aspecto, lo llama Filón, *Logos divisor* λόγος τομεύς, mientras que en el otro es la sabiduría y. en tal sentido, espiritual, Hijo de Dios.

El alma humana animada de un espíritu divino es inmaterial e inmortal. Está destinada a ver a Dios intuitivamente, y en eso consiste su felicidad. Substancia perfecta, ella sola y no el compuesto, constituye el verdadero hombre. La materia es su carga y la contamina. El trabajo moral consistirá, pues, en separarse lo más posible de ella y no sólo en domarla para utilizarla. Sobre este punto también nos encontramos con la doctrina de Platón, que será recogida y desarrollada por Plotino.

En cuanto al origen concreto del mal humano, Filón lo atribuye, con la Biblia, a un pecado de raza. El hombre es primitivamente una especie de ángel caído.

En cuanto a su elevación por la vida moral, sólo es posible mediante la acogida en nosotros del Logos considerado como palabra de Dios, emanación espiritual de Dios, factor de «gracias» ; pues Filón emplea aquí esta palabra cristiana.

Filón toma prestadas a los Estoicos muchas de sus ideas sobre las virtudes y los vicios, sobre la actitud del sabio y sobre su influencia en el mundo. Pero no las sigue cuando ellas atribuyen al sabio una autonomía orgullosa, como si su virtud no

la debiera más que a él mismo. Filón hace depender la virtud de la Ley de Dios y del Logos. «Angel del Señor», de donde nos viene la gracia.

Cosa curiosa, para explicar en el hombre la presencia del mal, que no puede venir de Dios, sin dejar por eso de hacer del hombre la criatura de Dios, Filón distingue entre lo que llaman el hombre *creado*, ποιηθείς, y el hombre *formado*, πλασθείς. El primero procede sólo de Dios, y corresponde a la vez a Adán inocente y al hombre piadoso. El hombre *formado*, es decir, diferenciado y compuesto de elementos en oposición unos con otros, procede del *Logos divisor*; corresponde a Adán pecador o capaz de pecar, y a sus descendientes culpable o falibles.

Para acordar estas nociones con la Biblia, Filón distingue los dos relatos de la creación del hombre (*Génesis* I. 26-27, y *Génesis*. II, 7-8). Del primero deduce la formación de lo que llama el hombre *creado*, que es una especie de ángel que nada tiene de corporal y que, por tanto, nada tiene que ver con el pecado. Del segundo relato hace provenir al hombre *formado*, es decir, hecho del limo de la tierra y animado después por el Logos con un espíritu o alma que no siempre será obedecida. Sin embargo, no hay culpabilidad anterior a esta desobediencia. El hombre nace puro, y si se habla a tal respecto del pecado original, no consiste sino en la mezcla de materia y espíritu, mala en sí misma. Por ello, el hombre permanece puro hasta la edad de la razón. A los siete años se instituye la lucha de la carne y el alma, que marcha mal en el mayor número de los casos.

Hay en el hombre *formado* que somos nosotros una inteligencia que nos es propia y que se introduce en la materia mediante un descenso del mundo de las *formas* puras que contiene el Logos, según las condiciones platónicas; y hay, además, un *espíritu de Dios*, que es el espíritu inmortal. Los que le han obedecido ascienden a Dios por una vía eterna de forma contemplativa. En cuanto a los malvados, si han cometido grandísimos crímenes, son condenados a suplicios igualmente eternos. Si no, su castigo es sufrir, bien sea

en una sola vida, o en varias sucesivas, una suerte de infierno terrestre que constituye su misma maldad, su esclavitud en relación con las pasiones. Es el «país de los impíos», con que Filón, enemigo de las supersticiones paganas, sustituye al Hades de los griegos.

No se podrá decir que todo esto sea muy claro. Filón es un moralista y un hombre religioso más que un metafísico. ¿Cómo se arreglan, en su pensamiento, el Logos divisor y el Logos inspirador; qué relaciones mantiene este Logos con otros intermediarios divinos, ángeles o atributos personificados que componen toda una mitología semisimbólica, semiobjetiva y destinados a proporcionar, según parece, como una moneda de Dios? Y ¿cómo se arreglan también, en la creación del *hombre formado*, el descenso del alma a partir del mundo de las Ideas y la insuflación del *espíritu de Dios?*...

Para estas doctrinas de interpretación bastante difícil, se puede consultar a Emile Brehier: *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 2.ª ed. Vrin. págs. 99 a 130; J. Martín: *Philon*, colección de los «Grandes Filósofos», París, Alcan, págs. 82 y ss.; y muy especialmente al P. Lagrange: *Le Judaisme avant Jésus-Christ*, cap. XXI, París, Gabalda.

PLOTINO

Plotino es la gran figura del movimiento neo-platónico, y dentro de él se trata de un pensador de raza. Sus mismos errores tienen un precio en cuanto abren la vía a especulaciones que se mostraran fecundas. Plotino era el discípulo de Ammonio Saccas, a quien Eusebio de Cesarea dá como precursor de Numenio. En Roma es donde este Alejandrino enseña hasta su muerte, y sus tratados, las *Enneadas*, nos fueron conservados, ordenados y editados por su discípulo Porfirio.

Bien sabido es que la enseñanza de Plotino se dirige por

completo contra aquellos que se niegan a reconocer un gobierno moral del mundo, bien porque atribuyan éste al azar a causa de los conflictos de causalidad y del caos de valores que en él se encuentran, bien porque pretendan descubrir en él huellas de imperfección o de maldad por parte de su Creador. A causa de esta tendencia doctrinal, el problema del mal aparecía en primerísimo plano en las preocupaciones de Plotino.

Tomando las cosas en conjunto, el autor escribe: «Puesto que el Bien no permanece sólo, es necesario que el mal exista por alejamiento del Bien, es decir, por la inferioridad relativa de los seres que, procediendo unos de otros, se alejan cada vez más del Bien. O si se prefiere mejor; por efecto de la decadencia o del agotamiento de la potencia divina que, en la serie de las emanaciones sucesivas, se debilita de grado en grado. Hay un último extremo del ser más allá del cual nada puede ser engendrado. Eso es el Mal» (1).

Tal es la línea general del sistema. Pero podría comprendérsele erróneamente. No se trata de afirmar que todo lo que desciende de la perfección del primer Principio sea un mal. Plotino no conoce el mal metafísico de Leibniz, y admite que eso sería sólo para él, como para Leibniz, una cuestión de vocabulario. Es imposible dejar de admitir que haya una jerarquía de perfecciones; sin embargo, todas son perfecciones, y en esto Plotino es un discípulo fiel de Aristóteles. Y el mal se encontrará solamente al extremo de la jerarquía descendente de los bienes. He aquí cómo:

En el comienzo, es decir, en la cima supréma de las cosas, se halla el Bien, «principio del que todo depende, al cual todo aspira, de donde todo sale y del que todo necesita». Este Bien primero extrae de su seno la inteligencia, de la que procede el alma universal, la cual, fija la mirada en aquélla, el propio Dios vé por ella. «En esto consiste la vida dichosa de los dioses, vida donde el mal no tiene sitio alguno».

Si todo se detuviera ahí, el mal no existiría; habría tan

(1) *Enneades*, I, I, VIII.

sólo bienes de categoría diferente, al estar el primero fuera de cuadro y ser superior a todos los demás, como perteneciente al «Rey de todas las cosas». El segundo se relaciona sin duda con él, al cual todo se refiere, pero perteneciendo en propiedad al segundo Principio, la inteligencia, y los bienes de la tercera categoría al tercer Principio, el alma universal.

Ahora bien: estos son los verdaderos seres, y puesto que no admiten ningún mal, «fuerza es afirmar que el mal está en el no-ser, que en él se halla, en cierto modo, la forma, que se relaciona con las cosas que en él se mezclan y que tienen cierta comunidad con él. Este no-ser no es, sin embargo, un no-ser absoluto; pero difiere del ser no sólo como difieren el movimiento y el reposo, que se relacionan con el ser, sino como algo más alejado de la realidad» (2).

Así, hay un Super-Ser, que es el primer Principio—pues el primer principio no pertenece al ser; es su fuente—, y hay un sub-ser, que es el mal, realidad positiva, ya se caracterice por la nada de la forma, que no realiza ninguna idea, ya sea extraña a la determinación, a la medida y al bien.

En efecto, «si el mal se encuentra como un accidente en un objeto, es menester, primero, que el mal sea algo para sí mismo, dado que no es una verdadera esencia. De igual modo que para el bien existe el Bien en sí y el bien considerado como atributo de un objeto extraño, así para el mal se distingue el Mal en sí y el mal como accidente» (3).

«En cuanto a las cosas que se dicen malas, son tales ya porque el mal se encuentre mezclado en ellas (como una mala constitución, una visión mala), o porque ellas contemplen el mal (como quienes rehusan la *conversión* al bien), o ya porque ellas lo realicen (como los perversos)» (4).

Se percibe con bastante claridad lo vicioso de estos razonamientos que habremos de discutir ampliamente a continua-

(2) Idem, I, cap. VIII.
(3) Idem.
(4) Idem, I, cap. VIII.

ción; pero Plotino se atiene a su idea de la positividad del mal, que forma cuerpo con todo el conjunto de su sistema. El mal es para él idéntico a la materia, caso límite del descenso y de la degradación de los bienes: no puede, pues, considerarle como una simple privación, aun cuando sea una privación total del bien, así como una privación total de ser, si se entiende del ser determinado, mesurado, formado, que es idéntico al bien.

Para los platónicos, el ser desborda el bien; pero lo que también desborda el bien, si se le llama no-ser por carecer de determinación y porque no es *esto* o *aquello*, no es, sin embargo, una pura nada, una pura privación; juega un papel, aquel que Aristóteles atribuye a la pura *potencia*.

Lo que está aquí en litigio es, efectivamente, la ὕλη de Aristóteles y de Platón. Sólo que, así como Platón olvidaba la *privación*, según hemos indicado más arriba, Plotino, apegándose al lado negativo, al aspecto no-ser de la materia, que la hace extraña al bien, olvida lo que tiene de positivo como *potencia*, aptitud, tendencia y capacidad receptiva en relación con el bien. Considerada bajo esta última relación, también la materia pertenece al orden del bien, aun cuando pueda ser considerada como un mal. No hay duda que limita la forma, pero también la recibe y la puede servir. De la unión de la forma con ella nace un compuesto que constituye un grado ontológico nuevo, es decir, un nuevo bien.

Ahí llegado, si Plotino hubiera pensado en ello, hubiese visto cambiar totalmente de orientación su sistema; pues, tratándose del hombre, que es el objeto esencial de su investigación, hubiera comprendido que la unión del espíritu y de la materia, en este sujeto nuevo, es un grado ontológico especial, que tiene su ley propia, y que esta ley puede consistir, y consiste en efecto, en la sumisión en él de lo inferior a lo superior, de la materia al espíritu, del alma al cuerpo, pero por subordinación utilitaria, no por destrucción, lo cual sería la destrucción de sí mismo.

Plotino no ha seguido este camino. Se ha atenido a la materia no-ser, a la materia no-bien, antagonista del bien

por desplazamiento ontológico, si se puede hablar así. Por tanto, y teniendo en cuenta el conjunto de los puntos de vista platónicos, se comprenden perfectamente textos como éstos: «Lo que es el sujeto de la figura, de la forma, de la determinación de la limitación (a saber la materia); lo que debe a otros sus adornos, pero no tiene nada de bueno para sí; lo que no es relación con los seres verdaderos, sino una vaga imagen, en una palabra, la esencia del Mal, si puede haber en ello semejante esencia (5), he ahí lo que la razón nos obliga a reconocer como el *Mal en sí* (6)».—«El mal no consiste en un defecto parcial, sino en un defecto completo de bien (7)».—«La materia ni siquiera posee el ser que le permitiría tener parte en el bien. Si dicen que es, lo es por equivocación. La verdad es que ella es un no-ser. Hay un defecto de bien que consiste en no ser el Bien (es la imperfección de todo ser intermediario); pero el defecto total del bien es el mal. Cuando el defecto aumenta, el ser puede caer en el mal y hacerse ya malo; pero llegar a concebir, no tal o cual mal, como la injusticia, o tal a cual vicio, sino el Mal, aquel que no es todavía uno de esos males, aquel cuyos males son como las especies, producidas por la adición de una diferencia específica, eso constituye entonces la materia». —«El mal es una privación de forma. No subsiste, pues, en sí mismo, sino en un sujeto deformado. Es «una ausencia de bien» (8).

Este último texto podría sonar en los oídos como si se tratara de definir el mal por una simple privación; pero las explicaciones que preceden prueban que no hay nada de ello. Además, he aquí un texto de una claridad perfecta y que arroja gran luz sobre toda la doctrina plotiniana, alejado y muy alejado de Aristóteles, con quien se emparentan

---

(5) Una esencia propiamente dicha tendría una determinación, y la *materia-mal* es indeterminada; pero uno se expresa como puede.

(6) *Loc. supra cit.*

(7) *Enneades*. I, 8, 5. Plotino olvida ese bien que es en la materia la capacidad del bien.

(8) Idem. VIII, cap. II; cf. III, cap. V.

las observaciones de hace poco. «El mal, al ser idéntico a la materia informe, no puede ser considerado como una simple privación. Pues es imposible decir, por ejemplo, que el alma si es mala, lo es por sí misma, cuando, por sí misma, es forma y medida, o sea bien. Si el alma es mala, es por algo distinto a ella misma; luego es que el mal existe realmente en sí. La materia es la que constituye, para el alma, causa de debilidad o vicio. Ella es, primeramente, la que es mala y quien constituye el primer mal. A causa de la materia, el alma que la ha sufrido se hace generadora del devenir; en comunión con la materia se convierte en mala. La presencia de la materia es lo que constituye la causa de ello. No se comprometería en el devenir si, gracias a la presencia de la materia, no recibiera en ella la realidad que no es, pero que deviene» (9).

Ya se vé que todo el bien se encuentra contenido, para este platónico, en el mundo de las esencias puras: en el Bien primero, que está más allá de la esencia (ἐπέχεινα τῆς οὐσίας) más esencia que la misma esencia; en la Inteligencia, que participa inmediatamente de ella, y en el Alma universal, de la cual participan todas las demás almas. Por debajo de esta zona, y desde que interviene la contaminación de la materia, el que se introduce es el mal. Para deshacerse de él, será menester operar una retrogradación; es la famosa *conversión* de la que se tratará al momento (10).

Si se pregunta de dónde proviene a título inmediato esta materia—mal que se halla en el límite inferior de las emanaciones—, Plotino responde que procede de la Naturaleza, que es un poder inferior al Alma universal. De este modo hay continuidad en toda la serie del ser, con un doble rebasamiento por arriba y por abajo: el Super-Ser, que es el Bien soberano, y el sub-ser o no-ser relativo, que es la materia o el Mal.

(9) Idem I, 8, 14.
(10) Idem. I, 8, 3.

No insistamos sobre los cuerpos naturales, que interesan poco a un autor místico como el nuestro. Son malos según participen de la materia y que la Idea se ahogue en ella, privada de vida, entregada a la instabilidad del devenir, en razón de lo cual los cuerpos se corrompen mutuamente, se agitan en movimientos desordenados, contrarios a la naturaleza inmutable de las esencias. Constituyen el *segundo* mal, pues el primero lo es la materia pura, llamada *materia primera.*

Pero hablemos más bien del alma, que es el objeto por excelencia del estudio. El alma nunca es mala por sí misma, como acaban de decir. El alma que merece esta calificación es aquella que es esclava del cuerpo y que admite en sí todo lo que constituye el mal: la indeterminación, el exceso, el defecto, de donde proceden la intemperancia, la cobardía y los demás vicios del alma.

Semejante contaminación de ésta por el cuerpo no es *necesaria*: es obra de una libertad pecadora; pero la ocasión de esta contaminación se ha procurado por el descenso del alma en el cuerpo, y ahí se plantea un temible problema. El alma humana está naturalmente hecha para vivir con el Alma universal de donde procede, y mientras permanece en tal contacto y en este comercio, es perfecta, tomando parte con el Alma generadora en el gobierno del mundo, que éste tiene por su participación en la Inteligencia y en el primer Principio. Pero cuando pasa, como fatigada por tal estado, a una existencia independiente, se debilita por su soledad, por su empeño material, abrumada por una multitud de cuidados y amenazada con todos los peligros que se evocaban hace poco. Guarda, sin embargo, la aptitud para ascender hacia su fuente, y gracias a esa concentración en sí misma y después por su vuelta, su *conversión* consigue tan feliz reversión.

Se advertirá que, en esta explicación del mal humano, el pecado propiamente espiritual, el peor de todos, como la soberbia, que pertenece al puro espíritu como al encarnado, por lo menos en ciertas condiciones de vinculaciones con Dios, no queda explicado. Por eso, Plotino se vé en la obli-

gación de ascender más arriba. En la *Enneada*, V. (L 1.) se pregunta por qué el alma, que pertenece originariamente al mundo superior donde la contemplación de Dios es la ley y la beatitud, ha podido olvidar a su Padre y ha llegado, al no conocerle, a no conocerse a sí misma. Y su temerario orgullo y el deseo de pertenecerse a sí propia dice que es lo que le ha llevado a su caída. Alejándose cada vez más, ha ocurrido con ella como con esos niños que después de haber sido educados con ama y haber vivido durante mucho tiempo lejos de sus parientes, llegan a no conocerlos a ellos ni a su padre.

Existe ahí, pues, una especie de pecado original, fuente de todos los demás. El alma es culpable en razón del motivo que la hace descender a la región del mal, y lo es por el hecho del mal que consiente una vez situada en este estado. Su primera culpa ya está castigada con su desgraciada situación aquí abajo; las otras, si no son demasiado graves, se expían en existencias sucesivas, al pasar el alma a otros cuerpos más o menos perfectos según lo que merece; y si sus crímenes se hallan fuera de toda medida, el alma sufre, bajo la guarda de demonios encargados de su castigo, las penas severas en que ha incurrido (11).

En lo que concierne a la Creación considerada en su conjunto, Plotino escribe: «Sus bienes son lo que ella recibe de la Divinidad; sus males provienen de la *naturaleza primordial*, según se expresa Platón para designar la materia como una simple sustancia que aún no está adornada por una divinidad». El pensador se atiene, pues, a la concepción del *Timeo*, que hace partir del caos la constitución de este mundo .Y puesto que este caos material es ya un mal, éste es necesario, y sin él no existiría el mundo. El mal es necesario con la necesidad de las emanaciones y con la de su límite, que es la materia

(11) Idem. IV, 1, VIII.

pura, la cual impone su no-ser a los seres que están parcialmente compuestos con ella (12).

El mal es eterno como el mismo universo. La responsabilidad no asciende al primer Principio, que obra de conformidad con su naturaleza, que es el Bien, y cuya acción, ejercida por la Inteligencia emanada de él, no se extiende sino hasta donde va el reinado de la Idea, seguida del bien idéntico al ser. La materia, que no tiene ser y por ende está fuera del bien, puede contaminarlo todo y mezclarlo todo con el mal sin que el soberano Bien responda de ello. Dios no puede cambiar el orden en que consiste su propia ley. El orden de las emanaciones y el tope fatal con que tropiezan, todo eso constituye una necesidad eterna.

Esto no es todo. La responsabilidad de las propias almas, para Plotino, parece estar incluída en esta necesidad. «Tu elección se encuentra en el orden universal—escribe—; tú no eres un episodio introducido más tarde en el universo; tal como eres hay infinidad» (13). Es la tesis de los Estoicos, y cuando se objeta a Plotino que en este caso los hombres no son responsables de sus actos, responde: «Sí; pues la necesidad que sufren no es exterior, sino interior, es *suya*, y por eso responden de ella. Es lo que llamamos nosotros *espontaneidad*, y él se contenta con ello, como se contentará después Leibniz. A esta espontaneidad otras espontaneidades responden y sancionan los actos (14).

En efecto, el orden y la justicia reinan en el mundo mediante la acción del Alma universal. El orden reina, porque cada naturaleza colabora con todas las demás para un resultado de conjunto por el hecho de que sigue su propia inclinación. La justicia reina porque las consecuencias naturales de los actos buenos o malos le sirven de sanción, bien en esta vida, bien en la otra, por el hecho de la metempsícosis

(12) Idem. I, 8.
(13) Idem. III, 3.
(14) Idem. 5.

y de las sevicias eventuales que se han mencionado no ha mucho.

El plan del mundo admite la variedad en la unidad. Sin variedad, la unidad no se desplegaría y no sería unidad universal. La variedad, a su vez, admite las desigualdades y las oposiciones entre los seres, de tal manera que se destruyen los unos a los otros; pero de sus elementos nacen combinaciones nuevas, y los males de la naturaleza se transforman de este modo en bien. Por eso, para juzgar equitativamente de la obra providencial es menester juzgar cada cosa y cada acontecimiento en relación con el todo. Reconócese entonces que el universo es el mejor posible, teniendo en cuenta que no es él el primer Principio. «Que este mundo no sea igual al modelo inteligible que imita, es natural; sin esto no sería una simple imitación. Pero pretender que el mundo imita mal a su modelo, es engañarse; pues no falta en él ninguna de las cosas que podían servir para componer una imagen bella y natural» (15). Tal vez se aclararía aquí el pensamiento de Plotino añadiendo, como decíamos más arriba, que existen diversos órdenes de perfección desiguales entre sí, pero tales que no se puede reprochar a nadie el que sea lo qué es y no otra cosa. El universo actual es una combinación perfecta en sí. Nada falta en él de lo que puede servir para constituir este orden; y como cualquier otro, hasta el más perfecto, no igualaría nunca al modelo, no se puede exigir nada más.

En cuanto al juicio que le merece la vida humana en relación con los bienes y los males que en ella se encuentran, existe parentesco entre el pensamiento de Plotino y el pensamiento estoico, con matices que pertenecen al sistema de la Emanación. Las cosas con las que sufrimos en este mundo no son verdaderos males, como sus contrarios no son verdaderos bienes. «Evitarlos no es lo que conviene a la voluntad; eso sería, más bien, no tener necesidad de evitarlos», es decir, estar desligados de los lazos de la carne y de las influencias de la ma-

(15) Idem. II, 1, IX. Contra los gnosticos.

teria que ocasionan tales preocupaciones (16). Después de eso, Plotino hace una larga enumeración de todo lo que puede acaecer al sabio, y, al modo de los Estoicos, le desprecia, dejando, como varios de éstos, una salida hacia el suicidio, para el caso de que fuera impotente para soportar tantos males.

Sin embargo, el suicidio no es para él, en principio, una solución aceptable. Podría uno asombrarse de ello, teniendo en cuenta su doctrina de la salvación por desencarnación. Pero, al tratar así de extraerse voluntariamente del cuerpo —dice—, el alma podría llevarse algo del mismo, a saber, una propensión a unírsele, y condenarse, por tanto, a la reencarnación. Una verdadera liberación no consiste en que el cuerpo sea arrancado de ese modo al alma, sino en que el alma misma, mediante los medios del alma, es decir, espirituales, se separe virtuosamente del cuerpo.

Añade—y este pensamiento es cristiano—que si el lugar que se obtiene en la otra vida depende del estado en que se encontraba en el momento de abandonar el cuerpo, no es menester separarse de él en tanto que aún se esperan progresos. En todo estado de causa «el hombre virtuoso siempre se halla sereno, tranquilo, satisfecho. Si verdaderamente es virtuoso, su estado no puede ser turbado por ninguna de esas cosas que llamamos males» (17).

Al hablar de la muerte, debemos fijarnos ahora en la doctrina. Para Plotino está «la vida en un cuerpo que es para ella misma un mal». ¿Cómo considerar entonces la muerte cual un mal verdadero? «La muerte será mejor un bien». «Por la virtud, el alma se establece en el bien, no conservando en él la unión que existe, sino separándose del cuerpo» (18). La vida, cuando abandona a aquél, constituye la muerte para el alma. Lo es cuando sumergida en el cuerpo se hunde en la materia y se llena de ella, y después, cuando

(16) Idem. I. I. IV.
(17) Idem. I, I. IV.
(18) Idem. I *in fine*.

ha abandonado el cuerpo, cae de nuevo en el mismo fango hasta que opere su vuelta al mundo inteligible y aparte sus miradas de este cenagal; tal es su verdadera muerte. Mientras permanece allí, se dice que ha descendido a los infiernos y que allí dormita» (19).

Después de cuanto antecede, debe uno darse cuenta de lo que es el destino humano en su conjunto, de acuerdo con la doctrina plotiniana del bien y del mal. El bien del alma sería permanecer siempre en su lugar de origen, en el seno del Alma universal. Después que ha bajado al cuerpo, por su culpa y, sin embargo, en vista del orden universal—lo que para Plotino se concilia a maravilla—, su liberación no puede operarse sino progresivamente. En la primera infancia, el alma se halla toda absorbida por las funciones del cuerpo y apenas si puede elevarse a un funcionamiento superior. Más tarde, pasa de la vida vegetativa a la sensitiva, y después a la vida intelectual. Las virtudes *políticas*, las virtudes *purificadoras*, las virtudes del *alma purificada*, y las virtudes *ejemplares*: son los grados que conducen al supremo término. El amor, la música y la dialéctica son los coadyuvantes que nos ayudan a huir del dominio de la vida mala y a regresar a la región de la beatitud.

Las almas que han sufrido esta purificación y que no guardan a la muerte nada de corporal, no están sometidas a la transmigración, mientras que otras van a nuevos cuerpos humanos, animales o hasta seres inferiores. Aquéllas, al no tener cuerpo, van a habitar allí donde residen las esencias inteligibles, es decir, en el mundo divino.

(19) Idem, cap. VIII. Cf. Platón, *La República*, l. VII.

ROMA

La civilización romana es bastante conocida para que tengamos que detenernos en ella después de lo que hemos dicho de la cultura griega, madre suya. Verdad es que los Romanos no se pusieron en contacto sino bastante tarde con la escuela de Atenas, en lo que se refiere a la filosofía y a las artes. Los primeros períodos de la historia romana están todos ellos ocupados por la guerra, las ciencias jurídicas y el arte de gobernar. La espada decide en la política; pero el alma es más difícil de domar. Los vencedores aceptan extraer del alma de los vencidos lo que aún no ha podido germinar en su alma demasiado nueva. Recíprocamente, éstos aceptan el hecho consumado, la gran transformación, sin duda, querida por el cielo. Sin embargo, los Romanos, al acceder más tarde, a su vez, a una cultura general elevada, debían poseer pensadores que se enfrentarían con los eternos problemas. Hemos estudiado algunos de estos por anticipado, ahora vamos a encontrarnos con otros. Veamos primeramente cómo la nación, considerada de un modo colectivo, enfoca la cuestión del mal, a la que nada escapa.

No es sino aproximadamente hacia el siglo VIII antes de Jesucristo, cuando se encuentran en el Lacio, y en el territorio romano, poblaciones a las que se puede identificar con cierta seguridad y de las que decir algo claro en lo referente a su concepción de la vida y de la muerte. Algunas de estas po-

blaciones inhuman a sus difuntos; otros los incineran, y parece que este hecho constituye, por lo que respecta a las creencias, una diferencia fundamental. Los inhumadores creen vivir con sus muertos, según lo ha demostrado de manera precisa Fustel de Coulanges (1); les ofrecen alimentos y presentes como a los que sobreviven. Los incineradores los tratan como exilados, de los cuales nada hay que temer ni esperar, y por esta razón se les ha asimilado a veces con los librepensadores. pensadores.

Estas últimas costumbres no prevalecen, y la intimidad del Romano con sus muertos es clásica. En cuanto a las divinidades, no tienen nada del antropomorfismo reidor del Olimpo helénico; no tienen forma y, sin embargo, se hallaban presentes en todas partes, en los animales, en las plantas y en los fenómenos de la naturaleza. Un dios se revela mediante su actuación, y por ésta se le designa. No es seguro que se le preste una personalidad; ante todo es una fuerza, y esta fuerza es bienhechora u hostil, agente del bien o del mal en condiciones infinitamente diversas en las que la moralidad vale poco.

Lo que decide en esto es el conflicto de estas fuerzas entre sí, o su capricho. No se busca en ellos lógica; únicamente se esfuerzan por conciliarles o conjurar sus efectos. Tal es el fin de la religión en su estado primitivo, y con mucha frecuencia, también con posterioridad. La piedad, propiamente dicha, es rara y de fecha muy reciente. La teología es, ante todo, utilitaria: se trata de jerarquizar las fuerzas ocultas y clasificar por series los medios que ofrece la experiencia de concordarlos en la vida individual o social.

Poco a poco, aparece una precisión más grande, se establecen los cultos y se concede una personalidad relativa a las diversas divinidades. Pero el lado pragmático de la religión domina siempre en este pueblo positivo y rudo. Según ciertos intérpretes habría, sin embargo, entre los antiguos Romanos, bajo el nombre de Anna Perenna, una diosa de la perennidad,

(1) Cf. *La Cité antique*. Cap. I.

de la inmortalidad, cuyo culto implicaría la creencia en una solución eterna de los problemas humanos; pero la cosa es bastante incierta.

En todo caso, existía en la persona de Ceres, una divinidad que representaba, por una parte, la potencia nutriz de la naturaleza, pero encargada también de la protección de las tumbas, como Demeter, con la que más tarde será confundida, y como Tellus, la misma tierra, que a la vez preside la fecundidad y reina sobre los muertos. Ceres figura en los bajo-relieves acompañada de Plutón y Proserpina.

También está Janus, cuya importancia se estima primordial. Es invocado antes que el mismo Júpiter o en estrecha unión con él, con quien a veces parece confundirse. Es, según Varron, el que preside «en los comienzos», sin que sepamos bien qué es lo que esto quiere decir. En todo caso, el destino humano no le es extraño en su conjunto. Con sus dos caras es el dios de la entrada y de la salida, y quizá de la vida y de la muerte.

Júpiter es la divinidad romana que ha conocido más brillante fortuna. Es el dios del cielo y de la luz, el dios de la fuerza, cuyo símbolo lo constituye el rayo, pero también el dios de la justicia, que garantiza los juramentos, que escruta las conciencias y protege la buena fe. Las ideas morales se le encomiendan particularmente, a diferencia de lo que decíamos hace poco de los cultos utilitarios.

Entre las divinidades, las había especialmente malhechoras, como aquella *Madre de los Lares*, a la que se trataba de suavizar vertiendo en su camino, durante las ceremonias en honor suyo, una especie de papilla cocida. Los mismos *Lares*, más o menos confundidos con los Manes, eran, en la primitiva antigüedad, genios a los que se trataba de tornar favorables. Protegían las propiedades rurales, las casas y también a los viajeros, a los navegantes y, finalmente, a los guerreros.

En cuanto a los Lémures, son ellos los espíritus de los muertos, especies de divinidades a las que se temen, y de las que se purifican los lugares habitados, por temor a su maleficio. Ovidio nos muestra al padre de familia levantándose a medianoche y dando vueltas, descalzo, por las habitaciones

haciendo sonar un gongo para alejarlos, o arrojando por encima de su hombro habas o judías negras con el fin de hartarlos.

Quizá también fuera Marte, primitivamente, un dios malhechor. Más tarde es cuando parece especializarse como dios de la guerra y patrón de los guerreros. Desde entonces, no hay duda, perdió su mala reputación anterior; pues si los Romanos no podían dejar de sentir los males de la guerra, jamás les llegó al alma considerarla como mala en sí misma. Es tanto como pedir a un herrero que considere a su forja como un infierno. La historia de Roma aparece llena de crímenes por los que jamás ha sentido remordimiento. Se ha creído suficientemente excusada con la gloria.

«*Teñida con la sangre del vencido*
la espada es inocente»

ha escrito André Chenier. Pensando en ella, el poeta escanda éstos versos, y añade:

«*Todo se ensombra al lado del esplendor guerrero,*
nos deslumbra la vista, y sobre el negro crimen
de luz extiende un velo.» (2)

Además, Roma nos prueba, mediante otro rasgo emparentado con aquél, que su noción del mal humano aún es bárbara, y más que bárbara. Admite prácticas que no hubieran sido toleradas en Nínive o Babilonia. Se vé a los amos enfrentar a sus esclavos unos con otros y obligarles a combatir hasta la muerte. A partir del año 264, año en que, con ocasión de los funerales de un Bruto, se organiza el primer combate de gladiadores, florece tan execrable institución, si así puede decirse, sin que nadie antes de Séneca, haya tenido la idea de alzarse contra ella. Al principio, no hubo más que

---

(2) André Chénier, *Odes.* Epod. I.

tres parejas como adversarios; pero después existieron centenares. Se empleó para ello a los prisioneros de guerra y esclavos seleccionados vendidos a tal efecto por sus dueños. Hubo empresas de reclutamiento que procuraron a los empresarios enormes fortunas y éstos organizaron espectáculos de muerte como en la actualidad puede abrirse una sala de cine. Cuando uno de los combatientes se mostraba recalcitrante, se le empujaba a la pelea con un látigo o con un hierro candente. Los muertos y los moribundos eran arrastrados fuera de la arena con un garfio, y en una sala contigua se remata a los segundos y se despojaba a los muertos.

No citamos esto a causa de su atrocidad, pues ya veremos otras en todo el universo; sino que resaltamos un rasgo de la opinión romana que es bastante sorprendente. En un tiempo en que abundaban los moralistas y los hombres religiosos, no se ha elevado una voz contra semejantes prácticas. Los Padres de la Iglesia tendrán que luchar violentamente, y durante mucho tiempo, para curar y alumbrar en este punto el alma de sus fieles.

Todas las nociones relativas a la antigua religión romana son bastante flotantes y nunca se ha tratado de esclarecerlas. La religión, en Roma, no tiene un carácter particularmente teológico o místico, sino más bien jurídico. Se otorga su derecho a la Divinidad y se espera de ella, en reciprocidad, la concesión de un derecho correspondiente que será garantía en la vida humana, curación de los males y esperanza de los bienes. Se pide a los dioses su protección y su favor a cambio del culto, *do ut des*. Se coloca de este modo al derecho humano y la moralidad humana bajo su salvaguarda, en la medida en que ellos mismos se muestran apegados a tales valores.

Este culto romano tiene tres grados. Existe el culto *doméstico*, en el que el padre de familia es sacerdote: se espera de él, naturalmente, una protección sobre todo familiar. Hay el culto *gentilicio*, que concierne a un parentesco más amplio, la *gens*, donde el poder público interviene más, es-

perando favores más ampliamente extendidos y una salvaguarda más poderosa. Finalmente, existe el culto público, propiamente dicho, a cargo totalmente del Estado. Comprende la oración y el sacrificio, oración ritual, de ninguna manera interior y mística, sino precisa hasta el escrúpulo, sin lo cual su eficacia quedaría comprometida, y lo mismo ocurre con los sacrificios, que aparecen regulados meticulosamente y escrupulosamente realizados.

Tal es la antigua religión romana, en la que se abre paso la idea que se hace de los bienes y de los males, de su origen y de los remedios que llevan consigo el sufrimiento y la mala fortuna. Se remonta esto al siglo VI de nuestra era; y bien sea bajo los reyes, o bajo la República, o en los tiempos del Imperio, no se da evolución aparente. Sin embargo, el despertar de más elevadas culturas modifica el fondo y le transforma.

Entre las instituciones nuevas, hay una que nos importa señalar aquí como testimonio de las convicciones reinantes, que es la de los *aruspices,* cuya tarea consiste en interpretar los signos del cielo, preveer los males e indicar, casi oficialmente, lo que conviene hacer para apartarlos. El colegio de los aruspices entra en escena a iniciativa del Senado, y al modo de un grupo de expertos o peritos da una consulta auténtica. Bajo la República, la seriedad de la institución no se presta a muchos abusos. Más tarde, el aruspice se transforma voluntariamente en un echador de la buenaventura.

Con el mismo espíritu se establece la consulta de los libros sibilinos, de origen griego, teniendo por finalidad descubrir, frente a los acontecimientos nuevos, los bienes y los males que pueden preveerse y las intervenciones oportunas.

Por los alrededores del año 293 antes de Jesucristo data un nuevo culto que interesa para nuestro objeto, el de Esculapio, curador de los males corporales, culto de origen helénico también y que adquiere en Roma un gran desarrollo. Algo más tarde, la misma pasión de multiplicación de dioses y de utilitarismo práctico hará que se designe una divinidad para

el buen funcionamiento de las cloacas de Roma, lo que interesa vivamente a la salud pública: es la *Dea cloacina*, de igual modo que hubo, cuando los Romanos comenzaron a tener una flota en el Mediterráneo, las diosas *Tempestates*, a quienes trataba de aplacarse delante de los altares erigidos en su honor. También habrá la *Victoria* que personifica de modo distinto los atributos del Júpiter Víctor de otros tiempos. Esto conduce al verbalismo más decadente, cuando se le diviniza como *Securitas* o *Aeternitas Imperii*, etc.

Por lo demás, la religión romana se heleniza cada vez más, y poco después del desastre de Trasimeno (217 antes de Jesucristo), al ser aplastado por Aníbal el Cónsul Flaminio, sucede que, en virtud de nuevos oráculos y nuevos pronósticos divinos, el panteón helénico reina en Roma con nombres más o menos nuevos. Lo que nos interesa particularmente aquí, es que estas innovaciones se producen casi siempre con ocasión de las calamidades públicas, y, por tanto, en relación con el obsesionante problema del mal.

A tanto se llega, que se produce una poderosa reacción en las capas más cultivadas de la nación, reacción que se colorea de escepticismo en los siglos II y I antes de nuestra era. Ennio proclama ya, como lo hará Lucrecio, que no hay duda de que existen dioses, pero que no se ocupan de nuestros asuntos, que de no ser así, dice, veríamos descender la dicha sobre los buenos y la desgracia sobre los malvados, lo que no sucede. Por otra parte, la invasión de las ideas griegas se prosigue, a veces, en un sentido elevado, como cuando se trata del despertar del Estoicismo con Séneca, Epícteto y Marco Aurelio, de quienes ya hemos señalado sus elevados pensamientos.

En fin, mientras Roma

«bajo el propio martillo, en polvo se tornaba».

(V. Hugo.)

se produce la invasión de los cultos orientales, que inundan de supersticiones, a menudo obscenas y sangrientas, la vieja

tierra fatigada y ya bamboleante que sostiene la civilización romana. Una inmensa confusión se introduce, en la que hay de todo, puro e ignoble, de sabiduría y demencia. En vano Augusto trata de reanimarlo todo; no obra sino sobre formas y en el sentido de su propia gloria. Las almas se hallan fatigadas. A pesar de que Propercio ha dicho: «Mientras viva César, apenas si Roma temerá a Júpiter», la masa se da cuenta exacta de que el mal no está vencido y que Roma oscila ya sobre sus fundamentos. Deséase, a la vez, la razón y el misticismo, y el sistema romano no procura ni uno ni otro. Desde arriba y desde abajo crece una oposición. La confusión cunde por todas partes. El culto de Mithra va ganando gracias a la atracción, y digámoslo también, a ciertos aspectos elevados de su moral.

En Virgilio se abre paso una doctrina emparentada con el neo-platonismo, que atribuye al mal el descenso de alma en la materia. «Hijas del cielo, las almas se hallan animadas por una llama divina mientras una envoltura temporal no viene a entorpecer su actividad bajo el peso de terrestres órganos y miembros moribundos». (*Eneida*, VI, 730-732.)

Reformas sucesivas tratan de establecer un poco de orden y de elevación en el panteón romano; pero estos remedios son demasiado débiles o demasiado tardíos para detener la decadencia. Se esperaba otra cosa. Mientras las legiones recorrían todavía el mundo, y los legistas forjan vínculos para las naciones y las almas, y nubes de administradores domestican a los pueblos antigua o nuevamente vencidos, los pensadores y poetas se remontan a veces por encima de esta prosperidad viciada que no alegra al mundo, sino que, en todo caso, la derrama al precio de la servidumbre y no promete nada a las aspiraciones tras el Ideal.

Entonces es cuando, en la *Egloga a Pollion*, aquel a quien se ha llamado el cisne de Mántua, y que los primeros cristianos creyeron profeta, deja percibir la más alta esperanza que hace soñar a los hombres:

«Y como un alba inmensa en una oscura noche,
en él nacía, sin nombre, una gran esperanza» (3).

CICERON
(106 - 43 antes de J. C.)

Antes de ver elevarse la nueva luz, hemos de dar una gran vuelta, y estudiar primeramente dos personalidades señaladas, en las que nuestro problema se aborda con ánimo y valor, y a veces, por lo menos en uno de ellos, no sin felices elementos de solución.

En el momento en que las ambiciones de Julio César se habían manifestado, Cicerón, apegado a las antiguas instituciones, se retiró de los negocios y buscó refugio, en Tusculum, en la filosofía, que siempre había amado, y que le procuró una hermosa coartada, aunque, a decir verdad, por poco tiempo. Alberto Magno proclamaba a Cicerón «nulo en filosofía», y si por tal se entiende la metafísica o la cosmología, ello es exacto. Pero en moral no es despreciable este eminente orador. Santo Tomás le cita muy amenudo con el nombre de Tullio y no sin estima. Con respecto a nuestro problema, sigue muy de cerca las huellas de los Estoicos, pero con una libertad de espíritu y puntos de vista personales dignos de señalarse.

Entre los tratados filosóficos fechados en Tusculum, aquel que lleva el nombre de *Tusculanes* y que reunía cinco diálogos bajo el título de *Disertaciones,* o *Cuestiones,* se refiere casi por completo al problema del mal. El autor se dedica primero a juzgar de la muerte. ¿Es la muerte un mal? Sus in-

(3) Fernand Gregh: *La Chaîne éternelle.* «Virgilio». Víctor Hugo ha escrito por su lado, comentando el mismo canto virgiliano:

«Dios quería ante todo, rayo del Hijo del Hombre,
que el alba de Belén blanqueara la faz de Roma».

(*Les voix interieures.* XVIII.)

quién? ¿Para aquellos que ya están muertos, o para aquellos que aún están vivos? — Para todos éstos, se le contesta—. Pero si la muerte es para ellos un mal, ¿se debe a que sufren por ello y son desdichados? — ¡Sin duda! — Pero, ¿cómo se puede ser desgraciado cuando no se es, y cómo se puede ser desdichado por el hecho de la muerte cuando aún se está vivo?

Uno se da cuenta de que por ambas partes eso no es replicar. Hay tal vez un más allá de la muerte, y el temor de ésta, entre los vivos, es un penoso sentimiento del que es responsable la muerte. A esto responde Cicerón con el espíritu de Sócrates. La inmortalidad no es a sus ojos absolutamente cierta, como no lo es ninguna noción transcendente. Profesa, con tal motivo, el probabilismo de Carneades, que no concluye jamás sino en verosimilitudes. Unicamente en moral es donde se afirma su espíritu y su elevada prohibidad triunfa de sus escrúpulos. Sin embargo, se adhiere voluntariamente a los argumentos del *Fedon* en favor de la vida futura; pero entonces, dice, no es una vida miserable la que hay que esperar, sino una vida con los dioses si se ha merecido o, en caso contrario, una nueva vida terrenal que no será necesariamente desgraciada. Todo lo que se dice del Tártaro no es más que un tejido de fábulas y no hay por qué detenerse en ello.

Se vé que Cicerón vuelve al dilema de Pascal. Eternamente reducidos a la nada o desgraciados, dirá el autor de los *Pensamientos*; eternamente aniquilados o dichosos, le gusta decir a Cicerón. Y se burla de las imprecaciones que los poetas han puesto en labios de los héroes apasionados referente a los despojos o a la tumba de sus enemigos, a los que quieren ver pisoteados, violados, humillados, como si con ello experimentaran algo. Eso son puerilidades, declara. Concluye que la naturaleza al consagrarnos a la muerte, nos retira de la prisión y deja caer nuestras cadenas «con el fin de que podamos encontrar, en el descanso eterno, nuestra verterlocutores lo sostienen; pero les pregunta: un mal, ¿para

dadera patria, o estar libres para siempre de sentimiento y dolor» (4).

En un fragmento del *Hortensio*, conservado por San Agustín—tratado del que hay que lamentar la pérdida, pues tuvo una feliz influencia sobre el vacilante pensador de Cassiacum—, Cicerón da una nota más elevada y firme. «Aplicándonos día y noche a estas investigaciones (de filosofía), fortificando nuestra inteligencia, que es como el ojo del alma, y teniendo buen cuidado de dejarla debilitarse, todos tenemos ocasión de esperar que si el órgano del sentimiento y del pensamiento es mortal y perecedero, nos será suave morir después de haber cumplido todas las condiciones de la existencia humana, y que en lugar de ver en el aniquilamiento una desgracia, le aceptaremos como el descanso de la vida. Si, por el contrario, según pretenden los antiguos filósofos, que son también los más grandes y los más célebres, poseemos un alma inmortal y divina, es menester creer que cuanto más activa sea en esta vida, es decir, ocupada en la sabiduría y en el deseo de aprender, tanto menos se mezclará con los errores y las pasiones humanas y más fácil le será elevarse y remontarse al cielo» (5).

En cuanto al estudio de la primera *Tusculana*, se acaba con un acto de fe en la Providencia, en el que se reconoce lo mejor del alma estoica: «Nada de lo que ha sido determinado por los dioses inmortales o por nuestra madre común la Naturaleza puede ser un mal para nosotros. No es una casualidad, no es una mano ciega la que nos ha producido. Debemos el ser, y no puede dudarse de ello, a una potencia que vigila el género humano, y no se ha preocupado de hacernos nacer y conservarnos la vida para precipitarnos, después de habernos sometido a todas las miserias de este mundo, en una muerte seguida de un mal eterno» (6).

Por elevado que sea este lenguaje, uno se halla obligado a afirmar que está muy lejos del altísimo sentimiento de la

(4) *Tusculanes*. I. 19.
(5) Cfs. San Agustín. *De Trinitate*. I. XIV, *cap. ult.*

responsabilidad moral que convierte en serio y hasta en trágico el principio cristiano.

Volviendo de la consideración de la muerte a la de la vida, Cicerón se pregunta, a la zaga de los estoicos, cuáles son los verdaderos males, en correlación con la cuestión de saber cuáles son los verdaderos bienes. La respuesta no es dudosa para él. Todo su propósito, en las *Tusculanes*, al hacerle comprender a su lector que sólo depende de él el ser dichoso, no llega a confesar que lo que procura la felicidad, a saber, los verdaderos bienes, pueda hallarse a merced de la fortuna y no depender de modo exclusivo del sujeto moral. Sostiene tenazmente y con una elocuencia que no puede asombrar tratándose de él, y también con gran refuerzo de paralogismos, que sólo la virtud puede contarse como elemento de felicidad; que el hombre virtuoso no puede adquirir nada que aumente su dicha, ni perder nada que la disminuya; que lo que se llama pena no debiera afligirle, ya que la aflicción, a título de enfermedad del alma, le está prohibida al sabio; que lo mismo ocurre con el dolor corporal, y que, por tanto, el sabio puede ser dichoso, y perfectamente dichoso, «hasta en el toro ardiente de Falaris».

Esta doctrina inhumana, la opone a los Peripatéticos de su época, y a través de ellos, especialmente, a Aristóteles y a Teofrasto, que han hablado más razonablemente que él. Se niega a distinguir entre lo esencial de la beatitud, que es, en efecto, la virtud en el amplio sentido de la palabra, comprendiendo los conocimientos y las buenas disposiciones activas, y lo accesorio, necesario, sin embargo, en cierta manera y en cierta medida, para que la virtud pueda desplazarse y llegar a conseguir sus fines.

Sin embargo, acabada su hermosa diatriba, quiere suavizar un poco, y convenir que hay tres clases de bienes, en lugar de que la sola virtud reivindique este título; pero es a condición, dice, de «que los bienes corporales y los bienes

(6) *Tusculanes*. I. *propre finem*.

exteriores estén bajo nuestros pies, y no sean llamados bienes discutido el pro y el contra, lo que nos parece más verolos pretendidos adversarios ¿han afirmado jamás otra cosa? Volvemos a encontrar aquí, una vez más, el verbalismo estoico, con una fuerte tendencia a la exageración oratoria.

De un tratado al otro, y a veces en el curso del mismo tratado, se observan diversos matices doctrinales. El autor lo sabe. En la quinta *Tusculane* (II), un interlocutor, al hacerle observar que existe contradicción entre sus puntos de vista actuales y los de otra de sus obras, responde: En nuestra Academia, vivimos «al día», diciendo, después de haber discutido el pro y el contra, lo que nos parece lo más verosimil en ese momento.

Al ser la virtud el único bien verdadero y el vicio el único mal verdadero, a cada cual le es lícito encontrar la vida hermosa. Si sus sufrimientos corporales se lo impiden, no es razón para que los declare como verdaderos males, puesto que, si tales sufrimientos llegan a ser demasiado importunos, de él depende hacerlos cesar mediante la muerte voluntaria (8). Cicerón se sitúa así al lado de Séneca, en contra de los más rígidos Estoicos, que prohiben el suicidio. Añade, además, que, de ordinario, el sabio sabe soportar y lo hace bien.

Establecida esta doctrina, el pensador tiene autoridad con ella para exonerar a la Providencia de los reproches que le dirige el hombre vulgar. Dialogando con Bruto, sobrino de Catón de Utica, le dice: «Si existe una verdadera virtud—y la existencia de vuestro tío Catón no lo permite poner en duda—, concibo que mantenga por encima de ella todas las vicisitudes humanas; que mire con ojo indiferente todos los azares de la vida, que desdeñe, irreprehensible y pura, todo lo que no es virtud, mientras que nosotros, que por locas alarmas prevenimos los males que han de ocurrir y agravamos

(7) *Tusculanes*. V. 27.
(8) *Tusculanes*. V. 40.

los presentes, preferimos acusar a la naturaleza mejor que a nosotros mismos» (9).

También resulta de la doctrina expuesta que una infracción grave contra la virtud y la justicia debe considerarse como algo peor que la muerte. «Quitarle a alguien sus bienes, aprovecharse del perjuicio causado a su semejante, es más contrario a la naturaleza que la muerte, el dolor y todos los demás males corporales o externos» (10). Por ello, hasta debía rechazarse el plantear la cuestión de saber si, a veces, se pueden realizar actos malos con vistas a un gran provecho, pues el obrar mal no puede ser nunca ventajoso (11).

Hemos visto hace poco a Cicerón desterrar del alma del sabio todo cuanto lleva el nombre de pasión, como la tristeza. No tolera, efectivamente, ninguna, lo mismo la pena que la inquietud, el temor, el descontento, hasta la piedad y, con mayor razón, la codicia. Todas estas inclinaciones se engendran una a otra y sólo pueden turbar el alma, destruyendo la armonía interior que busca una sabia razón. Son éstas verdaderas enfermedades, y el pensador se asombra al ver que se persiguen con tanta diligencia las enfermedades corporales, mientras que las del alma tienen tan pocos médicos. Verdad es, dice, que si la filosofía puede jugar semejante papel, sólo pertenece a nosotros el aplicar sus preceptos; con ningún otro podemos contar para ello.

En cuanto a lo que se llama amor, nuestro pensador quiere excluirle, según dice, de las malas pasiones, si se le muestra uno que no dé preocupaciones, ni inquietud, ni cause deseos ni sospechas, y, sobre todo, que no arrastre a una multitud de desórdenes y de indignidades. En tales condiciones, no lo reprobará. Pero, ¿dónde está ese amor? Los griegos han tolerado, sin embargo, esa pasión, y ello a despecho de la misma naturaleza. Parece ser que donde se estableció

(9) *Tusculanes* V. 12.
(10) *De officiis*. III. v.; *Tusculanes*. II. I.
(11) *Oe Officiis*. III. XVIII. *et saepe alibi*.

la costumbre fué en el Gymnasio; por eso Ennio llama a los gimnasios escuelas del vicio. Pero, aun cuando se oponga menos a la naturaleza, el filósofo no puede indignarse que se haya hecho un dios del autor de tantas extravagancias y tantos crímenes: «A pesar de que pongamos a parte el desenfreno, las intrigas, los adulterios, los incestos, todo lo que el amor arrastra de crímenes, reconocidos como tales, y sin referirnos a los excesos a que conduce en su furor, ¿no hay, en sus excesos más comunes y que parecen los más frívolos, una agitación de espíritu, una incertidumbre pueril de la que un hombre debiera ruborizarse? En cuanto a pretender introducir en él una moderación que pueda satisfacer al sabio, tanto valdría como pretender desvariar con peso y medida» (12).

Volviendo al dolor, del que hasta aquí no se ha dicho sino muy poco, vemos que Cicerón tiende a señalar exactamente su posición frente al estoicismo. Por una parte aprueba y por otra censura. Primero se queja extensamente de los poetas griegos y latinos que se lamentan a grandes voces de los dolores de los héroes y les hacen hablar como mujercillas, aunque fuesen Prometeo o Hércules. Este lenguaje que se enseña a los niños, al lado de las blanduras y molicies de la educación que les dan, es más de lo que conviene para debilitar el alma frente a las pruebas de la vida. A este respecto, tenía razón Platón cuando desterraba de su República ideal a los poetas.

No es ésa una razón para pretender que el sabio, introducido en el toro de bronce ardiente de Falaris se halle obligado a decir, como le sugiere un estoico algo absurdo: ¡Qué agradable es esto! ¡Qué poco me precocupa! Semejante obstinación no es más que necedad. Lo digno de un hombre en semejante caso es la paciencia, y no una pretendida insensibilidad que no puede ser sino ficticia.

El dolor siempre se halla lejos de ser el mayor de los males, según han pretendido ciertos filósofos, como Aristipo, y

(12) *Tusculanes.* IV, XXV.

como el mismo Epicuro pretendió. Ni siquiera debe decirse que el dolor puede ser colocado entre los verdaderos males; es tan solo una prueba para la virtud del sabio. No hay verdadero mal sino en lo que es vergonzoso y criminal, y es una vergüenza para un hombre de corazón gemir, lamentarse y llorar. Esas debilidades no hacen más que agriar el dolor, lejos de remediarle. En la templanza, en la justicia, en la fuerza, en la grandeza de alma, en la paciencia, es donde se encuentran los mejores remedios contra el dolor. Los ejercicios físicos, las fatigas también lo procuran, según nos lo muestran los ejemplos de los Espartacos, de Mario, de los gladiadores, de los veteranos. Y para acabar, el remedio omnipotente aquí, es la inspiración de la razón. ¿Es conveniente, a decir verdad, que los combatientes del circo, bárbaros que a menudo no son más que bandidos, llegasen a un desprecio del dolor que va hasta lo inverosimil, y que la razón y la reflexión se mostraran incapaces de producir los mismos efectos?

Apélese, pues, a todas las potencias del alma, representándose la vergüenza de una cobardía, proponiéndose grandes ejemplos, aliviándose si conviene y reconfortándose con gritos o exclamaciones que no sean quejas, sino un a modo de tensar poderosamente su ser, según hacen los atletas en el ejercicio o los guerreros en el combate. Finalmente, y sobre todo, si se sufre por una noble causa—¿acaso no lo es el honor de sufrir? — penetrándose de la grandeza de ella es como se asegura uno contra el miedo y la cobardía.

No hay que decir que hablando en general no debe colocarse el dolor entre los males, como su contrario entre los bienes. Los Estoicos se equivocan y juegan con las palabras, cuando pretenden que el dolor no es en modo alguno un mal, aunque por otra parte le huyan si pueden, difícil de soportar y contrario a la naturaleza. En esto se contradicen; pues ¿no debe ponerse en el orden de los males todo lo que aborrece y abomina la naturaleza, como en el de los bienes todo lo que ella acoge y llama? Mas, puesto que todos los dolores juntos no alcanzan a la malicia del crimen y del deshonor,

es necesario afirmar que el sabio debe considerarlos en nada, porque se halla por encima de ellos y su papel es soportarlos pacientemente (13).

El lector atento encontrará en el desenvolvimiento de nuestro orador filósofo muchas indecisiones de vocabulario y hasta de doctrina; pero lo esencial es firme y bueno. En cuanto a la esperanza que pueda tenerse de ver practicar realmente tales máximas, el mismo que las formula es escéptico. Después de describir y alabar el comportamiento del sabio, confiesa, como otras veces Cleanto, que jamás vió a uno de ellos. Pero, añade, la filosofía nos da la idea de lo que debe ser, suponiendo que pueda serlo alguna vez.

Los deberes humanos, sobre los que Cicerón ha compuesto un tratado especial (*De Oficiis*), han sido considerados por él con gran nobleza. Se aprovecha del vasto esfuerzo realizado por los Estoicos, y antes que ellos, por Sócrates, Platón, Aristóteles y sus émulos. Con frecuencia no se halla lejos del Evangelio. Los odios vigorosos que reclama Alceste con motivo del mal moral le encuentran aquiescente, aun cuando la urbanidad aporte a ello las idiosincrasias necesarias. La obra compuesta para su hijo, por entonces en Atenas, en la escuela del filósofo Cratipo, es el testamento de un padre digno de este nombre y merece la fortuna que se le ha reservado en todas las épocas.

Hay que señalar en este pagano un rasgo, y es su protesta contra aquellos que hacen de la justicia un negocio o cuestión nacional, no importándoles nada cuando se refiere al extranjero. Los que piensan y obran así, dice, «rompen los vínculos de la Sociedad Universal del género humano» (14). Elevada concepción que, en esta fecha de la historia, está bien lejos de ser corriente.

Un teólogo católico no puede dejar de señalar cuán rígidos son sus principios de rectitud y honradez. No forma

(13) *De Officiis*. III. x.
(14) Idem. III. vi.

parte de los grupos relajados que ha habido a veces que combatir. Plantea muchos casos de conciencia y los resuelve como hombre concienzudo y de corazón. En materia de probabilidad, por ejemplo, es claro. En su tratado se halla esta hermosa fórmula: «En caso de duda sobre la justicia de una acción loable, abstente; la equidad brilla por su propio resplandor; la duda sólo, ya parece meditar la injusticia» (15).

Es de lamentar, sin embargo, que este hombre tan justo, y que ha dado de la política definiciones tan elevadas, parezca admitir sin restricciones el derecho de conquista. La práctica perpetua de Roma, que responde a lo que San Agustín llama *grande latrocinium,* no le escandaliza (16). Sin embargo, quiere que la guerra tenga como finalidad la paz, es decir, según lo explica, la garantía contra todo insulto. La restricción no es suficiente. Parece que Cicerón, a ejemplo de muchos de los patriotas de nustros días, piensa en la justicia de mañana, una vez adquiridos y cuidadosamente entrojados los frutos de la injusticia.

En suma, a despecho de sus vacilaciones y de sus incertidumbres, no se puede decir que, en el estudio de nuestro problema, Cicerón haya probado la inferioridad en lo que concierne a lo que podía llegar un noble pensamiento antes del Evangelio. Sus tesis metafísicas son vacilantes e inexistentes; pero su convicción de hombre se establece sobre tres bases que constituyen lo esencial de un pensamiento espiritualista: la creencia en una Divinidad justa y bienhechora, la inmortalidad del alma y la ley del bien. Con esto, el problema del mal puede encontrar una solución y, en conjunto, la encuentra.

LUCRECIO
(98 - 53 (?) antes de J. C.)

Al ocuparnos de Lucrecio, nos retrotraemos, al parecer, hasta Epicuro. Y, en efecto, sus soluciones son en conjunto

(15) Idem. I. IX.
(16) Idem I. VII.

las mismas de éste. ¡Pero qué diferencia de tono! Epicuro simula, por lo menos, la serenidad; aquí la pasión se desbrida. Epicuro es un antiguo de verdad; Lucrecio es un moderno y casi un romántico. Es un vehemente, y no sorprendería ver a un psiquiatra apoderarse de su caso para colocarle entre sus clasificaciones, tal vez con alguna idea preconcebida, pero sin que se le pueda decir que no tiene razón (17). Para este crítico el *De Natura Rerum* es como «la Sinfonía heroica del libre pensamiento», pero compuesta por un hombre conturbado, con el que pueden simpatizar, a tal título, los más sinceros creyentes. Si trata de matar el misterio, es porque posee hasta el sufrimiento la inquietud del mismo. Aspira a devolver a los hombres una paz que él no tiene y que, tal vez, soñándola, conquistará después. Semejante esfuerzo es tan conmovedor como triste, tanto más cuanto que, presentando combate al misterio, este poeta dice todo lo que es menester para justificar con ello la influenciá y hacerla aún más profunda a nuestras miradas.

Un temor supersticioso inculcado en su infancia parece haber sido el punto de partida de su confusión. Al aspirar a la liberación, piensa, como en otros tiempos Epicuro, que era menester atacar la superstición mediante la ciencia. «Si se viera bien la causa de su mal, dedicaríase, dejando aparte cualquier otro asunto (*jam rebus quisque relictis*), a estudiar primeramente las leyes de la naturaleza; pues es la eternidad quien es su causa y no una hora» (18). Busquemos, pues, las verdaderas causas, y descartemos por ello la especie de demonología con que se las ha sustituído en tiempos de ignorancia. El procedimiento era bueno ;pero con la condición siempre necesaria de sustituir lo falso por lo verdadero, y, en la especie, las supersticiones por la religión verdadera, por lo menos, la que puede descubrir el hombre.

Allí, donde Epicuro había fracasado, Lucrecio tampoco iba a tener éxito: no era más que poeta; iba a la zaga. Pero

(17) Cf. Dr. Logre: *La Angustia de Lucrecio*, 1947.
(18) L. III, 1.071-1.076.

el lado negativo del procedimiento se sostenía con una maestría que no puede por menos de admirarse, de igual modo que uno se lamenta y ama a este iconoclasta que derroca y demole no por malicia, sino por algo parecido a la desesperación.

El poema da comienzo con un himno a Venus. Este principio podría engañar, pero veremos que los ritos de la diosa aparecen allí para algo, y pronto nos sentiremos edificados con lo que piensa el autor respecto al amor. No ocurre lo mismo con el caro Epicuro, del que un elogio ditirámbico, resumido después, ocupa un espacio muy considerable en el primer libro (19). Este inflamado himno hace del filósofo samosata algo más que un dios, precisamente porque ha destronado a los dioses, arrojándoles a una región donde no pueden dañar. Su culto se declara de lleno; su aparente goce exulta. Pero por más que haga, la opresión del mal no se desata así. Lo que expresa a pesar suyo, no es la liberación, ni la exorcización decisiva de este temor de la muerte, a quien quisiera ver como la arrojan fuera, «la cabeza lo primero», sino más bien sus sentimientos de angustia.

¡Ah, esta muerte «que todo lo ennegrece, sin dejar subsistir en nuestra alma un placer límpido!» La idea de la condenación posible va detrás, y diríase que el poeta se debate contra ella mientras la niega: «No hay ningún medio de contener, ningún recurso, puesto que es menester temer las penas eternas después de la muerte».

Saber lo que es esto; sí, saber, he ahí lo urgente. La importancia de fijarse en lo que hay o no después de la muerte, se le aparece a Lucrecio igual que a Pascal. Sin ello, no se ocuparía de los átomos. «Yo comprendo que no se profundice la opinión de Copérnico, ¡pero ésta!», decía el solitario de Port-Royal, y Lucrecio: «¿en qué estado deben los mortales pasar el tiempo que queda por correr tras de la muerte? He

(19) L. I. 62-80.

aquí el problema» (20). Una vez que lo establece de ese modo, si por lo menos encuentra una solución apaciguadora, piensa que al fin estará tranquilo y podrá tranquilizar a los demás. Pero será tan poco lo que esté tranquilo, que se matará.

La inquietud del destino se halla provocada en nosotros de muchas maneras; mas para Lucrecio, la gran cuestión se plantea, sobre todo, ante el espectáculo del cielo. Pues, cuando contemplamos estos espacios infinitos, dice, se despierta y levanta su cabeza una angustia hasta entonces ahogada por otros cuidados. ¿No hay allí una potencia infinita y divina que hace girar en movimientos diversos todas esas blancas claridades? (21). «Veo esos horribles espacios del universo que me encierran», decía Pascal. «El silencio eterno de esos espacios infinitos me asusta». No hay duda que el gran solitario cristiano, si no hubiera tenido el recurso de asirse a los brazos de la cruz, hubiera podido, como el poeta latino, abocar en la nada y en la desesperación. Pero él había tenido su noche iluminada y de certeza; conservaba sobre él su testimonio, y de vez en cuando ponía en ella su mano. Pues bien, ¿por qué el poeta no habrá tenido la suya?

La ha tenido, y, cosa curiosa, con los mismos caracteres de iluminación mística; pero a la inversa. Lo que ilumina a Pascal es una inmensa esperanza. Lo que ilumina a Lucrecio es una liberación, después de rechazar todo temor y toda esperanza. El espacio infinito donde nadan los mundos se le aparece tal como lo veía su maestro Epicuro, y él no ha visto, allá en la altura, sino dioses inofensivos, hijos también de la naturaleza, y abajo, cuando llega a ser transparente para él la tierra, el vacío puro, sin ningún lugar para el Aqueron (*nusquam apparent acherusia templa*). De esto se siente seguro; pues el espesor de la tierra no impide a su mirada visionaria distinguir bajo sus pies todas las perspectivas del abismo (*quaecumque infra per inane gerantur*). Ahí está lo esencial; pues

(20) L. III. 1.071-1.076.
(21) L. V. 1.207-1.211.

el miedo al infierno es lo que parece dar lugar a este extraño ateísmo que admite los dioses, con tal de que la Naturaleza los encuadre, con tal, sobre todo, de que sean serenos (*divum Numen sedesque quietae*)» (22).

¿Se aquieta con eso? Desde el momento en que nada hay que temer después de la muerte, la misma muerte es indiferente, y no debe retener nuestro pensamiento. ¡Ay! tendrá la misma obsesión que antes; pero obsesión, diría yo, no es temor; habla de ella para tranquilizarse e intentar tranquilizar a los demás. Por eso persigue a aquellos de sus razonamientos, capciosos a veces, que conservan, a este respecto, terrores vanos.

Cree de buen grado que el temor a la muerte y al Aqueron es la causa de todas las agitaciones y de todas las desviaciones humanas, comprendiendo en ellas los crímenes más negros y las gestiones más absurdas. Ella causa las guerras, efectos del estallido de la acumulación de nuestros vicios. La acusa hasta de motivar suicidios, por desaliento y desesperación de una vida que debe acabar así. Según él, los hombres no corren tras los honores y riquezas, y esto hasta el crimen, sino para escapar a la angustia de la muerte. Es una diversión, un «*divertimento*» que diría el pensador moderno. Quien se libra de esta angustia vive apaciblemente, y también «piadosamente», pues su serenidad emparenta su vida con la de los dioses.

¿Cuál es el sistema de pensamiento que debemos retener después de esta pseudoliberación de la que se hace apóstol Lucrecio? No cree en una divinidad soberana al modo de los grandes Helenos y de los mejores entre los antiguos. Por encima de sus dioses inertes y vagos no hay más que la Naturaleza, y la que él llama Naturaleza es una especie de Fatum al que arroga los atributos de un dios malo e inexorable: «*Potestas magnas, mirasque vires quae cuncta gobernent*». Semejante poder no se deja intimidar por las grandezas humanas; se mofa del imperio y oprime las vidas individuales (*res humanas*

(22) L. III, 14-31.

opterit). Es un poder violento, irónico y cruel, cuya evocación se repite varias veces en el poema (23).

Por eso no hay infierno subterráneo, ni hay Aqueron ; pero hay en la misma tierra, o mejor en las almas, otro infierno, que es el temor inútil de los dioses allí donde aun persiste ; la preocupación del porvenir y de los malos bandazos de la suerte (*casum quem cuique ferat sors*) (24), y la mala adaptación de la naturaleza a las exigencias de la vida humana. Del primer punto se puede liberar, y el poeta trabaja en ello ; pero queda el resto. Si Lucrecio pretende desembarazar a la humanidad de los falsos temores, no es en favor de una loca esperanza. No cree en una edad de oro, ni en el pasado, ni en el porvenir. Los hombres primitivos vivían a la manera de las fieras (*more ferarum*), luchando con estas últimas y hostigados por perpetuos temores. Sin embargo, eran más dichosos que nosotros, que al complicar la vida hemos multiplicado los dolores (25).

La obra de la Naturaleza se halla fracasada si se la relaciona con el hombre y su felicidd. (*Nequaquam nobis divinitus esse paratam naturam rerum, tanta stat proedita culpa*) (26). El autor se ensaña mostrando que la tierra, habitación del hombre, apenas si es habitable y resulta más una madrastra que una Naturaleza benévola. Las «*armonías del universo*» no le convencen.

El poeta tiene el sentimiento siempre presente de la inestabilidad de las cosas como la de los hombres. Piensa en el fin del mundo y lo enfoca desde todas las formas posibles: ruina, fulguración, incendio, convulsiones, inundación, temblores de tierra, diluvio, etc., todo esto puede producirse en cualquier instante y en un instante (27). «*Todo marcha hacia el féretro*», hasta la Tierra, que pronto será «*como una vieja que no puede*

(23) L. V. 1 218 y ss.
(24) L. III. 980-984.
(25) L. V. *in fine*.
(26) L. V. 195-200.
(27) L. V. 92-97.

parir» (28). Y no hay duda, se debe esperar un retorno eterno fundado sobre la inmensidad de los tiempos, durante los cuales se agita la materia, y sobre la variedad infinita de los movimientos provocados por el azar. Teniendo en cuenta esas dos condiciones «*no puede dejar de creerse que muchas los caminos de la vida, corriendo aquí y allá, rivalizando en el mismo orden que ahora*» (29). De modo que el mal del mundo y de la vida no sólo sería incurable, sino que estaría sujeto a una perpetua reincidencia, a una obstinación fatal. Solamente que eso, añade el poeta, casi no puede interesarnos personalmente, puesto que, en todo caso, la continuidad de nuestra persona se rompería.

Difícilmente podría encontrarse un pesimismo más radical. Así cuando plantea la cuestión de la felicidad, Lucrecio sostiene, aunque de manera menos sistemática, la tesis de la *felicidad negativa* que volveremos a encontrar en Schopenhauer. Censura a aquellos que no saben ver, desde los lugares elevados del pensamiento, «*a los demás hombres, que buscan al azar los caminos de la vida, corriendo aquí y allá, rivalizando de genio, disputándose los honores, y esforzándose mediante un duro laborío de día y de noche, por alcanzar la cima de la riqueza y de la prosperidad*». ¡Oh miserables espíritus de los hombres, escribe, que derrocháis así una vida tan corta! ¡Escuchad, pues, a la Naturaleza! ¿Qué os grita, qué reclama, sino «*para los cuerpos la ausencia de dolor y, para el espíritu, el goce de un sentimiento dichoso gracias al alejamiento de las preocupaciones y de los temores?*» Tal es *la felicidad del sabio,* mejor que las agitaciones de la persecución. Y tal es el sentido de *suave mari magno*, célebre y a veces bastante mal comprendido.

La misma esencia de la felicidad, para Lucrecio, es la ausencia de angustia; es una deshinchazón feliz del corazón angustiado. Pero todos no la obtienen. El infierno de la vida, del que se ha hablado más arriba, se extiende a las angustias

(28) L. II. 1.150.
(29) L. III. 854-858.

morales que se apegan a nuestras culpas o a nuestros crímenes. Tenemos entonces «*la prisión, la roca Tarpeya, los azotes, los verdugos, las argollas, la pez, las espadas enrojecidas, las antorchas. Y, en lugar de estas penas, la conciencia es quien mediante el anticipo del temor, aplica el aguijón y el látigo*». Y el insensato no percibe entonces el fin de las desdichas, puesto que teme todavía que la muerte no haga sino agravar y eternizar sus penas (30).

En el mejor caso, nuestra vida es monótona; giramos y giraremos siempre en los mismos ciclos, aunque tuviéramos que atravesar mil generaciones o no morir nunca. No vivimos sino una especie de vida inerte, abandonando al sueño la parte más grande de nuestra edad, soñando despiertísimos, caminando el espíritu atormentado de vanos terrores, semejando, a veces, a un miserable borracho al que persiguen sombrías quimeras, vagando con alma incierta (31).

Hay una pena esencial por cuya razón «*cada cual trata de huirse a sí mismo, sin poder, como es evidente, evadirse, quedando apegado a sí a pesar de sí, y odiándose*». No era ese amor absurdo de la vida que se apodera de nosotros a despecho de nuestra misma apreciación (*mala vitae tanta cupido*); se recurría al suicidio. El propio autor sucumbirá a él; pero, después de todo, ¿para qué? La muerte, a quien se llama en una noche de pena, vendría con bastante presteza; la vida es breve (32).

Algunos invocan el amor: ¡es menester ver cómo lo trata y canta a la inversa el autor del *De Natura Rerum*! Lo que asombra es que él lo vé únicamente en la pasión y no habla de la amistad tan alabada por su maestro. El amor, esta *esclavitud*, esta *ruina*, esta *obsesión*, esta *lucha cuerpo a cuerpo*, esta *herida* que hace caer al herido, como siempre, *del lado de la llaga*, que arroja uno contra otro como *furias* a dos seres *decididos a gozar y a hacer sufrir, apretándose violentamente*

(30) L. III. 1.110-1.120.
(31) L. III. 1.046-1.053.
(32) L. III. 1.053-1.075.

aplastándose a besos y mordiéndose sus labios... el amor así descrito por Lucrecio, le parece una simple locura, un suplicio de Tántalo; pues la sed del deseo, en vez de estancarse, se exaspera, y la unidad buscada siempre huye.

> «*Os halláis separados, solos como los muertos,*
> *miserables vivientes a quienes mata el beso.*»

dirá Sully Prudhomme (33). Y Lucrecio tiene buen cuidado en decirnos que todo esto se halla hasta «*en un amor dichoso*» (34), sin contar que en él se encuentran, y el poeta lo señala, todas las miserias que nuestra humanidad arrastra tras sí, y que las hermosas como la feas se esfuerzan en vano por disimular (35).

Pero, entonces, ¿en qué se convierte la famosa liberación que nos había prometido después de haberla descubierto, a la luz del éxtasis? Siempre está presente; consiste en no temer nada allí donde no hay nada que desear; pues el hombre muere por completo, y si no es dichoso mientras vive, a lo menos puede estar tranquilo. Una gran parte de sus males procede de sus temores; apartado éste no le queda por aceptar más que la nada de todo lo visible y la nada final.

El Dr. Logre se pregunta si Pascal no pensaría en Lucrecio cuando decía de los incrédulos: «¿Pretenden habernos alegrado cuando nos dicen que consideran nuestra alma como un poco de aire y de humo, y al decírnoslo también con tono de voz orgulloso y contento? (aquí no es este el caso). ¿No es para decirlo con tristeza, como la cosa más triste del mundo?»

Si se le acuciara a Lucrecio, tal vez no se negaría a decir que es triste, en verdad, morir cuando se ama la vida, y él mismo nos ha dicho que, aun cuando sea neciamente, siempre se la quiere. Pero sentía tal miedo al Aqueron, y atribuía a este miedo tantos males y tantas inquietudes humanas, que, por

(33) *Solitudes.*
(34) L. IV, 1.141-1.144.
(35) L. IV, 1.171-1.189.

contraste, el aniquilamiento le parece una liberación. Se dedica a probar que no hay que temer a la muerte. «Mira, dice, cuán indiferente nos es el tiempo infinito que ha precedido a nuestro nacimiento. ¿No es ése un espejo revelador de lo que será para nosotros el tiempo futuro, una vez muertos? ¿Hay en eso algo terrible? ¿Se puede imaginar un sueño más seguro» (36).

¡Y ved! A eso se resigna el desdichado poeta, como nuestro Leconte de Lisle:

«*el corazón humedecido siete veces en la nada divina*» (37).

Ha rechazado a los dioses crueles que se complacían en el mal, y no ha llenado el lugar vacío. De ese modo, el poema que ha comenzado por una visión idílica—el himno a Venus—, se termina, o más bien toca a su fin, pues está inacabado, con una terrible descripción de la peste de Atenas el año 429 antes de Jesucristo, azote del que Tuccidides le había proporcionado el cuadro y que, como es natural, agrava. ¿Ha querido Lucrecio este contraste? No se sabe; en todo caso ahí queda, y este poeta que había cogido la pluma para aquietar a los humanos, a ejemplo de Epicuro, en lo referente a los dioses amenazadores, los llena de terror, para acabar, con el espectáculo de las fechorías de la Naturaleza liberadora. Ha manejado al principio una pluma de cisne; para acabar escribe con un estilete de hierro, al que sucederá el puñal.

Lucrecio es un magnífico poeta, un psicólogo profundo y un pensador. Su desgracia es no haber conocido al Dios de consolación y de amor. Creemos que se hubiera arrojado a sus pies y después en sus brazos. No se vé en él la resistencia del orgullo. Pero vino demasiado pronto para una salvación visible. Muere unos veinte años antes de la venida de Jesu-

(36) L. III. 972-978.
(37) *Poèmes antiques.* «Midi».

cristo. ¡Paz a su memoria! Parece oírsele decir, como el Sócrates de Lamartine:

«Amigo, hacia el oriente girad vuestra pupila,
pues la verdad vendrá por do la luz titila». (38)

(38) Lamartine, *La Mort de Socrate*.

EL PENSAMIENTO JUDIO

Si hubiéramos querido seguir el orden de los tiempos y el de las relaciones étnicas, hubiésemos unido el pensamiento judío al de Babilonia y Nínive, los cuales, por lo menos, en su punto de partida, muestran con él afinidades tan evidentes. Pero hay en él otro principio, que por encontrarse en el cimiento o fundamento del principio cristiano será, en su unión con el cristianismo, de lo que nos ocuparemos para situar el sentimiento de Israel en lo concerniente al problema del mal.

Dicho problema ocupa entre los hebreos un lugar considerable y aún dominante, en su doble forma del dolor y del pecado. Las tribulaciones del amor desgraciado, las incomprensiones, las separaciones temporales y eternas, que preocupan al alma moderna, aparecen allí con mucha menos evidencia, porque el judaísmo es más rudo y menos culto; mas no se necesita el refinamiento para sufrir y para morir, y los llamamientos de la conciencia son de todas las edades.

En los comienzos de la conquista cananea, Israel se mostró violento y muy poco sentimental. Hubo asesinatos y se sufrieron choques con tan jovial indiferencia que se prestó poco a las misericordias o a las lamentaciones. Pronto llegó el tiempo, sin embargo, en que la experiencia trajo la compasión, la preocupación del problema moral y la reflexión amarga sobre sí mismo.

Los profetas se ciñen, sobre todo, a las desgracias y a los crímenes públicos; pero sus trenos y sus censuras valen para todos, y en lo privado son objeto de meditación. La oración se hace eco de ello, y los libros sapienciales disertan sobre esto con una acuidad de percepción y de manifestación verdaderamente magistral. Saben que el mundo está decaído, y las tribulaciones de la nación se figuran que son las de la humanidad y las de las almas.

La toma de Jerusalem por Nabucodonosor y los horrores que la acompañan son, a la vez, una realidad y un símbolo. Se referirán a ellos durante mucho tiempo, y el tema del abandono de Dios, de sus temibles justicias, de su misterio en la confusión de los buenes y de los malvados, de sus severidades con respecto a sus hijos más queridos, de sus macizas venganzas, si así pueden llamárselas, envolviendo en una solidaridad trágica a las familias, los grupos étnicos y las generaciones, ese tema múltiple y vario fué desarollado en todos los escritos porque angustiaba a todas las almas.

A través de toda esta lamentación se descubría un tema más consolador, pero que permanecía henchido de misterio: el del justo sufriendo voluntariamente por los culpables, aceptado por Dios para su redención y convirtiéndose en un salvador. Así se iba delineando el rostro de Cristo, objetivo secreto de todo el Antiguo Testamento, y a quien profetas y salmistas adicionan los rasgos en un desorden aparente, en el cual reconocerá el porvenir la unidad sorprendente (1).

Mas esto no constituía allí más que presagios; la multitud judía estaba mal iniciada en ello o los concebía a su manera carnal. El misterio restaba sufrimiento y desorden moral. Se hubiera podido pensar en compensaciones en el más allá, y, al final, efectivamente, el anuncio de Cristo acercando su realización, hubiera imbuído en ellos tales esperanzas; pero durante largos siglos, Israel estuvo a tal respecto en plena ignorancia. Su *schéol* se asemejaba al Hades de los cantos homéri-

(1) Conf. A-D. Sertillanges. *«Ce que Jesus voyait du haut de la Croix.»* Páginas 27-29. Flammarión.

cos, donde las *sombras* llevaban una vida lamentablemente triste, cualesquiera que hubiesen sido aquí sus méritos o su gloria.

Hay, es cierto, un sujeto asombroso. El pueblo de Dios retrasado, en dicha cuestión, en relación a Egipto y a Persia, ¿no es un escándalo? Pero precisamente, este pueblo predestinado parece haber sido absorbido de tal manera por su grandiosa misión colectiva, que la suerte de sus muertos como individuos le hubiera interesado poco, pues hasta repugnaba darles una suerte envidiable que no fuera debida al Deseado de las Naciones. La misma somnolencia del *schéol* ¿no constituía una espera?

El escándalo de la desgracia inmerecida y del crimen impune subsistía, pues. Ensayábase el paliarle mediante diversas consideraciones, todas hipotéticas y pasageramente arbitrarias; reparación de situación *in extremis*, trabajo oculto de la conciencia, goces y suplicios secretos, sanciones para las personas interpuestas: hijos, parientes, etc. Todo esto era muy poco satisfactorio. Si se contentaban con ello, es que el apego a la vida, tan arraigado en el judío, velaba los desórdenes y las pruebas cuya trama estaba reconocida como realizada por completo. Se proclamaba la felicidad del justo y el castigo del impío, sin creer mucho en ellos, afirmando así la mirada piadosamente oculta y la evidencia del contrario. Lo cual era una pesadilla de la que no podían defenderse.

Parece que los últimos testigos del judaísmo, antes de Cristo, se habían volcado en una especie de pesimismo, en razón de las decepciones que les aportaban las últimas fases de la historia judía, de igual modo que el espectáculo del mundo pagano y de sus incesantes crisis morales. «Ante la marcha amenazadora de las potencias del mal—escribe el P. Lagrange—se desesperan hasta del propio mundo, de este bajo mundo». De tal manera, que la esperanza de Israel se transforma. «No debe realizarse ésta sino sobre los restos del mundo, gracias a un Salvador venido de lo alto» (2).

(2) M-J. Lagrange. «*Le judaisme avant Jesus-Christ*», pág. 237. Editorial Gabalda.

Esbozados estos puntos de vista generales, conviene entrar un poco más adentro en ese alma de Israel, emparentada con la nuestra de igual modo que el alma de la encina amplía la de sus raíces.

Dos fuentes se nos ofrecen para conocer a la nación judía: su legislación y su literatura religiosa. Ni en una ni en otra encontraremos puntos de vista metafísicos análogos a los que hemos encontrado en los filósofos clásicos o los que recogeremos en los pensadores del futuro; pero si estos puntos de vista no están expresados, se hallan latentes, y los haremos resaltar, de acuerdo con el principio cristiano, cuando hagamos más tarde, no ya la historia, sino la doctrina.

LA LEY

La ley mosaica es análoga, exteriormente, a las legislaciones que hemos encontrado en la antigua Caldea, en Asiria o en Egipto; y los grandes jefes de Israel, Moisés a su cabeza, que han promulgado dicha ley, han jugado idéntico papel que los Hammurabi, los Nabucodonosor, o los Faraones. Pero este aspecto exterior no lo es todo. Cuando aparezca más tarde el Evangelio y haya producido sus frutos de civilización cristiena, se podrá juzgar, remitiéndose a él, de la ola ininterrumpida de acontecimientos y de pensamientos de los cuales fué punto de partida el éxodo de Abraham ante el llamamiento divino, y del que la ley mosaica ha sido el primer testimonio en el terreno social. Esto es de peso y basta para conferir a dicho código un carácter aparte. Es una atracción y una preparación. Como atracción, se preocupa de los fundamentos con una insistencia desconocida en las legislaciones extranjeras, y, como simple preparación, se mantiene en los límites que habremos de justificar cuando estudiemos a Israel como pueblo de Dios (3).

(3) Conf. T.° II. *Le mal dans la cité de Dieu.*

La misión especial de Israel, como preparador del futuro, estriba en conservar en el mundo el culto del verdadero Dios, que un día debe manifestarse en forma humana. Monoteísmo y mesianismo son, pues, sus dos caracteres esenciales. Fuera de esto, reviste poca importancia. Es, entre las tierras áridas de la antigüedad religiosa, el escaso arroyuelo que más tarde se ensanchará en un hermoso lago mediterráneo, en espera de que le recojan los océanos. No conviene dejar que esa corriente se altere. Por ello, la idolatría es el mal esencial en relación con este pueblo, y se la castiga con el máximo rigor.

La blasfemia, que se asemeja a aquélla; la violación del sábado, cuya idea va unida a la de Dios creador; la magia, la nigromancia, la adivinación, que suponen puntos de vista supersticiosos y que, por eso hemos encontrado con mucha frecuencia hasta aquí, están consideradas como grandes males y castigadas en consecuencia.

A la persecución de la idolatría y de la superstición se refiere la prohibición de las imágenes talladas, que podrían deslizar el culto de la Divinidad hacia su símbolo. Los antiguos creían de grado en las estatuas animadas, es decir, en la habitabilidad del dios en su imagen. Yahvé, que es el dios universal, no puede estar expuesto a un encogimiento tal de su gloria.

Como derivación de la idea de Dios se presenta la del hombre creado a su imagen. Esta noción se halla lejos de haber producido todos sus frutos en Israel; podemos afirmar que, aún en el régimen cristiano, estamos muy lejos de ella; pero la legislación mosaica aparece impresa, a este respecto y a pesar de todo, con un carácter muy acusado. Los atentados contra el prójimo son considerados con bastante rigor, pues a causa de ellos se prohiben las sevicias y aún la simple dureza con relación a los animales: «*No uncirás juntos al asno y al buey.*» «*No cerrarás la boca del buey que estruja el grano.*» «*No cogerás juntos a los pajarillos y a su madre.*» Y ello va hasta la apariencia más inocente. «*No cocerás al cabrito en la grasa de su madre.*» Hay que ver en eso una preocupación educativa, una atracción hacia costumbres más suaves,

que Israel no confirmaba alrededor suyo, y que él mismo no llevaba en la sangre.

Como en casi todas partes, el homicidio está castigado con la muerte. Los golpes y heridas provocan la pena del Talión: «*Ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura y golpe por golpe.*» El robo es, naturalmente, un delito grave. La difamación es pasadera con penas proporcionadas a la importancia del propósito y a su perjuicio. En caso de falso testimonio ante el juez, se inflinge al acusador la pena merecida por el crimen con que injustamente se culpó al inocente.

Los daños a la familia son juzgados con tanta mayor gravedad cuanto que Israel ha vivido mucho tiempo bajo un régimen patriarcal. El padre no tiene el derecho de vida y muerte como entre los romanos; pero la obediencia es materia de derecho y puede ser requerida ante la justicia. La desobediencia está castigada, y la mujer adúltera condenada a la lapidación.

La esclavitud existe en Israel, pero con atenuaciones que la acercan a la simple domesticidad, y están severamente prohibidas las violencias contra los esclavos. El trato *ad libitum* admitido por los romanos se le considera aquí como cosa horrible. Un amo que causa la muerte de su esclavo por sevicia es castigado severamente. Si le mutila, está obligado en compensación a ponerle en libertad. Si el esclavo huye, los terceros no deben llevarle otra vez a su amo.

La pena de muerte se ejecutaba más frecuentemente mediante la lapidación, y en caso de homicidio, el pariente más próximo al muerto era el que arrojaba la primera piedra. En este caso, además, y aun cuando el homicidio haya sido cometido por imprudencia, la justicia privada puede sustituir a la acción pública. La venganza es de derecho, y quien la ejerce toma el nombre de *goël* (el que reivindica).

Como pena aflictiva, además de la muerte, existe la flagelación, cuarenta veces 39 azotes. La prisión es, al comienzo, un lugar de detención preventiva; sólo más tarde, en tiempos de los reyes, es un castigo. En cuanto al derecho de guerra,

se halla fijado por la ley de un modo particularmente temible para el vencido. Ya explicaremos esto en otra ocasión próxima (4).

Tal es la ley. Pasamos, como es natural, en silencio todo lo que es economía o política. ¿Era perfecta esta ley? Ciertamente, no; todo el mal humano no aparece excluído de ella. Pero puede decirse, sin paradoja, que es perfecta como preparación para lo perfecto. Si hubiera sido simplemente perfecta ¿no le hubiera sido arrebatado su papel preparatorio? Un niño que posee todas las cualidades de un hombre, inquieta más que agrada; todo el mundo se dice: no vivirá. La ley mosaica vivirá. Si un día debe morir, será de muerte gloriosa, como la aurora muere al llegar el día. Aquel que deba ponerle fin, declarará con orgullo que no quiso más que llevarla a su término.

LOS CANTOS SAGRADOS

Lo que un pueblo piensa más profundamente es aquello que canta. Cuando se trata del mal, la reacción inmediata es el grito; pero ¡cuántos cantos no son más que un grito modulado, consagrado por la belleza! Los salmos de Israel tienen, con mucha frecuencia, este carácter. Se lamentan del destino y del hombre, enfocando de esa manera el mal en sus dos formas: el sufrimiento y el pecado. Nunca lo hacen, sin embargo, sin referirse a las causas, ni sin proclamar el remedio, y constituye, por tanto, una doctrina completa que pliegan a los ritmos e insinúan, armoniosa, en las profundidades del alma igualmente armoniosa:

¡Dichoso aquel varón que no se deja llevar de los consejos ni se detiene en el camino de los pecadores, [de los impíos, ni se asienta en la cátedra pestilencial de los libertinos,

(4) *Loco supra citato.*

sino que tiene puesto todo su gozo en el camino de Yahvé,
y medita en él día y noche!
Será como el árbol plantado junto a las corrientes de las aguas,
el cual dará su fruto en el debido tiempo,
y cuya hoja no caerá nunca;
y cuanto él hiciere tendrá próspero efecto.

Así se expresa el primero de los salmos. No se podía inaugurar mejor la colección. No se podía afirmar con menos palabras que el mal es el enemigo de la vida humana, que constituye la ruptura de los vínculos entre el hombre y Dios, que se contrae por olvido culpable y por contagio, y que tiene siempre su salario de muerte.

Estos temas están reiterados de todas las formas y con una insistencia que pudiera decirse victoriosa. El Salmo CXVII, que admiraba tanto Pascal, los vuelve a recoger con el mosconeo de una monotonía genial, que no adormece, sino para mejor apoderarse del alma, gracias a una especie de hipnosis.

¡Con qué acentos no se eleva la lamentación al Autor de todas las cosas!

¡Oh, Dios! ¡Oh, Dios mío! ¿Por qué me has desamparado?
Los gritos de los pecados míos alejan de mí la salud;
clamaré, ¡oh, Dios mío!, durante el día y no me oirás;
clamaré de noche y no por mi culpa.
Tú, empero, habitas en la Santa morada. (S. XXII. 2-4.)

Los gritos de rebelión son frecuentes contra el triunfo del mal y la opresión del bien. Sin embargo, la confianza sobrenada siempre y la lección siempre es la misma: en todo hay que considerar el fin.

A pique estuve de resbalar;
a mí me vacilaron los pies;
porque me llené de celos al contemplar los impíos,
al ver la prosperidad de los pecadores.

Mirad como esos siendo pecadores abundan de bienes y amon-
[tonan riquezas.
¿Luego en vano he guardado puro mi corazón?
Ponîame a discurrir sobre este misterio,
pero difícil me era el comprenderlo;
hasta que yo entre en el santuario de Dios
y conozca el paradero que han de tener.
Póneslos sobre caminos resbaladizos
y los dejas hundir y no son más que ruina. (S. LXXII. 2-17.)

El mal mata al malo

dice el salmo XXXIII 22.

Apenas los pecadores brotaran como el heno,
y brillaran todos los malvados,
cuando perecerán para siempre. (S. XCI. 8.)

El impío ha parido la injusticia;
concibió el dolor y parió el pecado.
Abrió y ahondó una fosa,
y ha caído en el abismo que preparó. (S. VII. 15-16.)

El tema de la vida breve, del sufrimiento y de la muerte encuentra en estos cantos acentos llenos de melancolía y de triste asombro.

Los días del hombre son como el heno;
cual flor del campo, así florece y se seca:
por que el viento pasará por ella, y dejará de existir
y le desconocerá el lugar mismo que ocupaba. (S. CII. 15-16.)

Todos nuestros días se han desvanecido,
como tela de araña serán reputados nuestros años;
setenta años son los días de nuestra vida;
cuanto más, ochenta en los muy robustos;
lo que pasa de aquí, achaques y dolencias.
Presto seremos arrebatados, pues va llegando la debilidad de
[la vejez. (S. LXXXIX. 9-10.)

Amargura tanto mayor cuanto que los hebreos de aquellos tiempcs, según dijimos, no esperaban después de la muerte más que una supervivencia vaga y lúgubre, conforme la encontramos en Homero. El *schéol* equivale al Hades. Vegétase allí en estado de «sombra», de sombras que se *consumen*, sin verdadera vida y alegría. (S. XLVIII, 15.)

En muriendo ya no hay quien se acuerde ti,

dice el fiel a Jahvé,

y en el infierno, ¿quién te tributará alabanzas? (S. VI. 6.)

¿Harás tú, por ventura, milagros en favor de los muertos?
¿Se levantarán las sombras para alabarte?
¿Habrá alguno que en el sepulcro publique tus misericordias,
o desde la tumba tu verdad?
¿Cómo han de ser conocidas en las tinieblas tus maravillas,
ni tu justicia en la región del olvido? (S. LXXXVII. 11-13.)

El sentimiento del pecado es lo que domina en las elegías davídicas, cuyo principal autor, el propio David, lloraba un enorme crimen.

Además del *Miserere* que deplora el adulterio y la insidia homicida, hay muchos salmos penitenciales. La «contrición» no es allí un término vano; el corazón se muestra verdaderamente despedazado; pero, aún aquí, la confianza persiste.

Desde lo más profundo clamé a ti, ¡oh, Yahvé!
Oye, señor, bengnamente mi voz:
Estén atentos tus oídos
a la voz de mis plegarias.

Si examinas, Señor, nuestras maldades,
¿quién podrá subsistir?
Mas en ti se halla el asiento de la clemencia
y en vista de tu ley he confiado en ti. (S. CXXIX. 14.)

Ningún viviente puede aparecer justo en tu presencia.
(S. CXLII, 2.)

Creemos que los *Salmos* son, entre los monumentos literarios de la antigüedad, los testimonios más completos del alma situada en presencia del destino, del mal que la ata, del pecado que la mancilla y de la esperanza que la levanta, gracias a su impulso hacia Dios.

EL ECLESIASTES

No es, sin embargo, en los cantos religiosos donde puede encontrarse desarrollada una tesis, propiamente dicha, acerce del mal. Tres libros principales asumen, en Israel, esta tarea. El primero que mencionaremos es el *Eclesiastés*. Atribuído a Salomón por una tradición constante, su pesimismo es tanto más chocante cuanto que es el fruto de una persona dichosa, de un hombre colmado de gloria, de riquezas y de voluptuosidades. ¿Y qué campana funeral ha doblado nunca de manera más lúgubre para enterrar la esperanza de los hombres?

Vanidad de vanidades, dijo el Eclesiastés,
vanidad de vanidades
y todo vanidad...

Conocido es este *leitmotiv* del poema. El autor deja hablar en él libremente a su alma; realiza su confesión personal con la del universo. No teme anotar hasta sus más sombrías impresiones, sus más profundos desalientos, libre para dar al final, cuando toque el fondo del alma, el impulso del nadador que le hace subir hacia la luz.

El *Eclesiastés* no comprende la vida y no la admite. Ese misterio le oprime y le abruma. Un sentimiento profundo del círculo perpetuo de las cosas, de las repeticiones eternas, da a su pensamiento cierta monotonía terrible. Son como paletadas de tierra que se arrojan con lúgubre tranquilidad sobre el

féretro de nuestras ilusiones. Es él, quien primero se espanta de sus audacias y se turba. De vez en cuando profiere un grito, para arrojarse después, perdido, en el seno de la Sabiduría, que todo lo sabe. Se abriga con esta paternidad insondable que nos guía, y gracias a este recurso tan solo, no le invade la desesperanza.

Vanidad de vanidades, dijo el Eclesiastés
¡vanidad de vanidades!, y todo vanidad.
¿Qué saca el hombre
de todo el trabajo con que se afana sobre la tierra
o bajo la capa del sol?
Pasa una generación y le sucede otra,
más la tierra queda siempre estable.
Nace el sol y se pone,
y vuelve a su lugar...
¿Qué es lo que hasta aquí ha sido?
Lo mismo que será.
Nada hay nuevo bajo el sol...
Yo, el Eclesiastés (el predicador), fuí rey de Isarel en Jeru-
y me propuse inquirir e investigar curiosamente [salem,
acerca de todas las cosas que suceden bajo los cielos...
Yo he visto todo cuanto se hace debajo del sol,
y he hallado que todo es vanidad y aflicción de espíritu...

(I.-1-14.)

El autor enumera ahí todos los dominios de la vida y todas sus formas: trabajo, reposo, placer, ciencia, empleos, acumulación de riquezas, amplias previsiones del porvenir, la locura junto con la prudencia, las mujeres, sobre todo, esas *delicias de los hijos de los hombres*, y, para terminar, la gloria póstuma.

Porque no ha de ser eterna la memoria del sabio,
como no lo es la del necio.
Y los tiempos venideros
sepultarán en el olvido todas las cosas.

Por tanto, he cobrado tedio a mi propia vida,
viendo que debajo del sol no hay más que males,
y que todo es vanidad y aflicción de espíritu. (II.-16-17.)

Esto, por lo que se refiere al individuo; pero también menciona la suerte de los demás.

Volví mi atención a otras cosas
y vi las tropelías que se cometen debajo del sol,
y las lágrimas de los inocentes,
sin haber nadie que los consuele;
y la imposibilidad en que se hallan
de resistir a la violencia,
estando, como están, destituídos de todo socorro.
Por lo que preferí el estado de los muertos
al de los vivos,
y juzgué más feliz que unos y otros
al hombre que todavía está por nacer,
y no ha visto los males
que se hacen bajo el sol. (IV.-1-3.)

Todo esto, en nuestro texto, está sembrado de reflexiones útiles y de consejos llenos de prudencia; pero el desencanto persiste y no se da a conocer el misterio de la destinación:

He visto la pena que ha dado Dios
a los hijos de los hombres para su tormento.
Todas las cosas que Dios hizo son buenas, usadas en su tiempo;
y el Señor ha puesto en su corazón la eternidad,
pero sin que pueda entender perfectamente
las obras que Dios crió desde el principio hasta el fin.
(III.-10-11.)

No creemos se pueda ir más lejos en el desasimiento pesimista; y si el desdén de Marco Aurelio por su propia grandeza nos ha parecido sorprendente, el de un Salomón ahito de placeres, abrumado de prosperidad, si así puede expresarse,

y no teniendo en sus preferencias los mismos escrúpulos, es aún más impresionante como juicio sobre cuanto pasa.

Pero lo esencial no se halla todavía en eso. Lo que más nos choca, en lo que se se refiere al destino, no es su vanidad, ni su dureza, sino su injusticia. Salomón acaba de decírnoslo: el hombre no comprende. El mismo Salomón renuncia a comprender; no tiene más que su confianza, y el servicio que rinde al pensamiento judío es el de conservarle esta confianza en el estado puro, si así puede decirse, rechazando deliberadamente los falsos remedios con los que se habían contentado pensadores menos audaces. Los salmos, por su lado, han rozado el problema en este aspecto, pero no podían rezagarse en él. Un libro va a acometerlo con una energía y una elocuencia como jamás ha sido superada, a nuestro parecer, en ninguna época y por pueblo alguno. Tenemos en él una de las perlas más preciadas de los libros santos.

EL LIBRO DE JOB

Gran incertidumbre reina sobre la fecha de composición de este libro. No es menos la que persiste en la cuestión de saber qué parte conviene conceder a la historia y cuál a la moralidad doctrinal. Lo más probable, dadas las costumbres orientales, es que, como punto de partida, haya servido un hecho real, pero el autor del maravilloso poema se ha apoderado de ese hecho y le ha desarrollado de manera que elevó a su héroe a la altura de un prototipo, y sus discursos a la de un tratado.

El tema de Job es demasiado conocido para que sea necesario comenzar de nuevo su análisis. Este hombre, otrora poderoso en su ciudad, cubierto hoy de úlceras y acurrucado sobre un montón de inmundicias, arrojadas, como él, fuera de las murallas; este desesperado que maldice a gritos el día de su nacimiento, *la noche en que se dijo: se ha concebido un hombre;* y estos amigos, semejantes a muchos otros, que aprovechan la humillación del amigo para glorificarse a ex-

pensas suyas y dirigirle lecciones altaneras, todo eso se halla presente en la memoria de todos, así como la pintoresca intención que consiste en hacer de Job la jugada en una apuesta entre Dios y el Adversario. Podemos pasar sobre todo eso. Lo que nos importa es saber la doctrina que se oculta en este relato, y en sus desenvolvimientos interminables y espléndidos. Allí está, y se comprende, el drama real, el verdadero sujeto de este poema único. La persona de Job es allí poca cosa; los acontecimientos no son nada. En el fondo, es una batalla de ideas y un conflicto de sentimientos trágicos. El verdadero héroe, y casi pudiera decirse, el Acusado, es el Eterno. Este libro es como una requisitoria, y me atrevería a decir, como un examen de conciencia de Dios hecho por el hombre. ¿Qué piensa el Creador de su obra? ¿Cómo la gobierna? ¿A qué obedecen esas licencias que concede al mal y ese aparente abandono en que deja al bien? ¿Hay respuesta a tales preguntas? Y ¿qué actitud impone ora la respuesta, ora el misterio?

La pregunta está vuelta en todos los sentidos, y, a través de los rodeos infinitos que emplea el autor para resolverla, se pueden discernir, al parecer, las proposiciones siguientes:

Dios es, con la mayor evidencia, omnipotente, como aquel que creó de la nada todas las cosas. Su mirada se tiende sobre nosotros y nada nos sucede sin que su voluntad lo ordene y lo permita. Por tanto, El es el responsable de todo cuanto nos acaezga. A ningún poder le es factible nada sin su consentimiento, y el propio Satán no puede ir más allá de sus mismas cadenas. Por otra parte, Dios es soberanamente justo. Es, pues, imposible que distribuya al azar los bienes y los males. ¿Qué decir, entonces, cuando el inocente es castigado?

Los amigos de Job no ven más que una solución: el que este pretendido inocente no lo es sino en apariencia y que Dios castiga en él crímenes ocultos. Que se arrepienta, pues, lo más pronto y recobrará el favor divino. Sin eso, el hombre piadoso le abrumará con su reprobación, pues éste no vacilaría entre las afirmaciones de un pretendido inocente y la

certeza superior de las divinas justicias. Así habla Elifar, el primer opinante.

A las seis tribulaciones, te libertará,
hiere y cura con sus manos.
porque él mismo hace la llaga y la sana;
no desprecies, pues, la corrección del Señor;
Dichoso el hombre a quien el mismo Dios corrige,
y enderezaré a Dios mi oración...
Por tanto, yo rogaré al Señor
de la indignación divina...
y han quedado consumidos por el aliento
y han perecido a un soplo de Dios,
han sembrado males y males han recogido,
es que los que han cultivado el vicio,
Al contrario, lo que yo he visto
o cuándo los buenos han sido exterminados.
si pereció jamás ningún inocente;
Considera, te ruego,
y a la séptima ya no te tocará el mal. (IV.-7-9; v. 8. 17-19.)

Es sencillo. Es, quizá, demasiado sencillo, y Job no se esforzará mucho para arrojar al suelo el frágil castillo de naipes. El está tan convencido como sus amigos de la omnipotencia de la justicia divina, pero es consciente, por otro lado, de la rectitud de su corazón y de la pureza de su vida. Defiende con la máxima energía lo que llama *su causa*. No sabría admitir que, para alabar a Dios, fuera menester incomodar a un amigo vencido.

Pero, además, ¿cuál es esta tesis de una injusticia automática de la que tendremos una experiencia constante? Esos tres pretendidos varones prudentes ¿tienen los ojos cerrados?

Porque vosotros decís en vuestro interior:
¿Dónde están los pabellones de los impíos?
¿Qué se hizo de la casa del opresor?

Preguntad a cualquier viajero
y hallaréis que piensa lo mismo que yo;
y es que el impío está reservado
para el día de la venganza,
y será conducido al día de la ira del Señor.
¿Quién hasta entonces osará darle en cara
con su mala conducta?
¿Ni quién le dará el pago del mal que hizo?
Al cabo será llevado al sepulcro
y quedará yerta e inmóvil,
y arrastrará tras de sí a todos los hombres
y tendrá otros delante que le precedieron. (XXI.-28-33.)

No puede generalizarse este cuadro, pero es tan auténtico como el otro. ¿Iba Dios a entregar su obra al azar? Nunca tuvo semejante pensamiento el santo varón sufridor, y de ahí provienen los angustiosos sobresaltos y los trágicos giros de esta elevada conciencia. No comprende el que Dios le haya concedido la vida para condenarla, sin razón, al sufrimiento.

¿Por qué me sacaste del vientre de mi madre?
Ojalá hubiera yo perecido antes que ojo mortal me viera.
Me habrían trasladado del seno materno al sepulcro
como si no hubiese existido. (X.-18-19.)

¿Por qué no dejan ahora gustar en paz el poco tiempo que le queda, en vez de agobiarle?

¿Por ventura, no es breve el número de mis días?
Déjame, pues, lamentarme de mi dolor por un momento
antes que yo me vaya allá de donde no volveré,
a aquella tierra tenebrosa cubierta de las
negras sombras de la muerte. (X.-20-21.)

¡Ah! Aquí tenemos los cristianos una respuesta que nos permite escapar de la angustia. La «*negra sombra de la muerte*» es para nosotros, si así lo queremos, una luz radiante.

Esta confianza pronto debió madurar en Israel, según sabemos; pero Job no tiene conciencia de ella. Hay un pasaje, magnífico en ciertas traducciones, que hace pensar por parte de Job en una especie de resurrección. Pero es un error de lectura (5). El país de los muertos es para Job

tierra o región de miseria y tinieblas,
en donde tiene su asiento la sombra de la muerte,
y donde todo está sin orden
y en un caos u horror sempiterno. (X.-22.)

Y algo más lejos, gime:

El sepulcro será mi casa
y tengo preparado mi lecho en las tinieblas.
He dicho a la podredumbre: Eres mi padre,
y a los gusanos: Vosotros sois mi madre y mi hermana.
Según esto, ¿qué esperanza es la que me queda?
y ¿quién es el que toma en consideración mi paciencia?
Todas mis cosas tendrán fin,
y descenderán a lo más hondo del sepulcro.
¿Crees tú que entre el polvo tendré al menos reposo?
(XVII.-14-16.)

¡Triste esperanza! Ni siquiera está asegurado el reposo. En cuanto a una retribución, una compensación, una reparación de la justicia, Job no cuenta con eso. En su virtud, se comprende muy bien la interrogación, siempre filial, pero atormentada, que dirige a su Dios:

El hombre nacido de mujer vive corto tiempo.
y está atestado de miserias.
Nace como la flor y luego es cortado,
huye y desaparece como sombra y jamás permanece en un mis-
[mo estado.

(5) Véase la prueba en Paul Dhorme, *Le Livre de Job*, cap. XIX, versos 25 ?. Ed. Gabalda.

¿Y tú te dignas abrir los ojos sobre un ser semejante
y citarle a juicio contigo?...
¿Quién podrá volver puro al que
de impura simiente fué concebido? Nadie.
Breves son los días del hombre;
tú tienes contado el número de sus meses;
señalástele los términos de su vida,
más allá de los cuales no podrá pasar.
Retírate, pues, de él, para que repose
mientras llega su día deseado.
como el día de descanso al jornalero. (XIV.-1-7.)

En otros términos, una vida así encerrada en sí misma, tan corta, tan penosa siempre, aun cuando fuera un tanto pecadora—¿cómo no había de serlo dada nuestra naturaleza?—, no justifica tales severidades. Una desgracia extrema no tiene proporción con el caso moral de un hombre, después de todo, íntegro, que ha hecho lo que ha podido a lo largo de sus días.

Job no teme alinear aquí sus buenas obras, como más tarde hará San Pablo su propio elogio, velándose el rostro (II. Cor. XI-XII), y en contraste pinta el cuadro de la decadencia pavorosa que ha sufrido desde aquellos tiempos en que *sus pies se bañaban en nata*, y en los que, cuando sonreía a alguien, no podía creerse y *recogían con avidez este signo de favor.* (XXIX y XXX). ¿Cómo comprenderle? Evidentemente, eso no se comprende. Estos datos reunidos: un Dios justo y responsable de nuestras vidas; un destino terrestre encerrado en sí mismo, reducido a ese poco de tiempo y manifestando una oposición tan flagrante entre el comportamiento del hombre y su suerte, todo ello constituye un escándalo.

Se ve entonces lo trágico de la situación. Si toma el partido de un Dios al que adora, Job se halla obligado a negarse a sí mismo, y cerrar los ojos a la evidencia. Si mira con mirada clara, con la plena conciencia de sí propio, está obligado a blasfemar de Dios. De esta intrincada situación nacen el inex-

tricable desenvolvimiento del poema. Los contrarios aparecen allí igualmente verdaderos; se les glorifica sucesivamente a uno y a otro; se les coge, se les vuelve, se les golpea como para hacer brotar de ellos la luz. La luz no viene, y Job se agita como hombre enfebrecido; se debate, se exalta, se embriaga hasta rozar la blasfemia, y luego cae, abrumado, en inenarrables tristezas y en sumisa desesperación.

Se comprende muy bien qué es lo que le falta al desgraciado patriarca para apaciguarse. Conoce a Dios y su justicia; pero no sospecha de ese amor inexorable que hace todo cuanto es menester para obtener su efecto y triunfar de los obstáculos; que está dispuesto, para asegurar su reinado inenarrablemente bienhechor, a infligir el sufrimiento y a sufrirle, a torturar lo que ama y a escalar él mismo la cruz. Aún no ha llegado el momento de las revelaciones, y la sumisión de Job está tan llena de sombras que no puede faltar el verse atravesada por vehementes protestas y exclamaciones.

Entonces aparece el Eterno:

¿Quién es ese que obscurece mis designios
con palabras de ignorante? (XXXVIII.-1.)

¡Un trueno! Trueno que no aclara el punto en litigio; otra vez más, no ha llegado la hora; pero la descripción deslumbrante que Dios hace de su obra en el universo, la evidencia que muestra de manera fulgente de su derecho a la confianza y al abandono entre sus manos, obliga a inclinar la balanza. Job, anonadado por la admiración y el respeto, se inclina y rinde, al fin, sus armas.

Confieso, Señor, que he hablado indiscretamente
y de cosas que sobrepujan infinitamente mi saber...
Ya, Señor, te conocía de oídas;
pero ahora parece que te veo con mis propios ojos.
Por eso yo me acuso a mí mismo
y hago penitencia envuelto en polvo y ceniza. (XLII.-2-6.)

¿Era esa una solución? En modo alguno: el problema permanece por entero; pero existe un supuesto que le dá solución a ese misterio. Es como si Dios dijera: soy más poderoso y más sabio de lo que tú pensabas; acabo de probártelo mediante mis obras. Yo soy quien ha hecho todo, y lo que yo he hecho está bien hecho. ¿No debes pensar que lo mismo ocurre en lo que a ti concierne? Todo forma una armonía. Si el cielo gira, es que convenía que girase. Si sufres, es que era bueno que sufrieras, y debes creerlo creyéndome a mí.

Eso es lo que hace Job. Su heroísmo moral dá como solución al problema del mal una apasionada confianza. Puesto que eso es lo único que le han dejado, se apega a ello y, al no poder esperar claridad cuando alza orgullosamente la cabeza, se precipita de rodillas.

Semejante heroísmo merecía su recompensa. El poema se termina, pues, como podía preverse, dadas las luces de la época. Las compensaciones afluyen e inundan a Job de prosperidad, de igual modo que fuera abrumado por los sufrimientos. Recupera el doble de lo que había perdido. Vive después de eso ciento cuarenta años—¡con lo cual puede olvidar sus penas!—. Ve a sus hijos y a los hijos de sus hijos hasta la cuarta generación, y muere, al fin—¡como no podía ser por menos!—, «*muy viejo y lleno de días*».

Puesto que se encuentra satisfecho, todo está bien para él. Puede decirse que el problema se ha resuelto en lo que le concierne. Pero considerado en su generalidad, el problema subsiste. ¿Dónde se encuentran semejantes compensaciones en la vida corriente? Una experiencia banal nos asegura que el mirífico desenlace de Job es enteramente facticio. La vida no ofrece nada parecido. Pero a título de símbolo, es perfecto. Quiere decir que Dios tiene medios de hacer justicia. Si de ordinario casi no los usa en este mundo, es que posee otros medios. Dejad a Dios el espacio necesario, si así puede decirse, pero creed; vuestra esperanza no quedará defraudada.

Esto es lo que Israel comprenderá a su debido tiempo. Mediante la acción de los profetas y a consecuencia de su fe in-

quebrantable en un Dios justo, irá surgiendo poco a poco la idea de la inmortalidad remuneradora que el misterio cristiano llevará infinitamente más alta todavía.

Podrá ser abordado entonces con posibilidades de éxito, para que concluya el problema del mal humano.

EL LIBRO DE LA SABIDURIA

El cautiverio de Babilonia parece haber sido para Israel la ocasión de una expansión doctrinal que permitiera una solución más feliz a nuestro problema. A despecho de las resistencias saduceas, que a este respecto denuncia el Evangelio (6), la fe en la inmortalidad fué arraigándose en Israel. Así lo testimonia el Libro de la *Sabiduría*, de fecha relativamente reciente y que forma una feliz transición entre el Antiguo y el Nuevo Testamento.

Las afirmaciones del autor son netas y terminantes. El restablecimiento del equilibrio, roto por el reinado del mal en este mundo, no sufre ya más oscuridad.

Dijeron los impíos entre sí discurriendo sin juicio:
«Corto y lleno de tedio es el tiempo de nuestra vida;
no hay consuelo en el fin del hombre
o después de su muerte.
No se ha conocido nadie que haya vuelto de los infiernos
o del otro mundo...
Venid, pues, y gocemos de los bienes presentes:
apresurémonos a disfrutar de las criaturas mientras somos jóvenes.
Embriaguémonos con vinos exquisitos
y cubrámonos de olorosos perfumes
y no dejemos pasar la flor de la edad.
Coronémonos de rosas antes de que se marchiten...
Oprimamos al justo desvalido:

(6) San Lucas, XX, 27.

no perdonemos a la viuda,
ni respetemos las canas del anciano de nuestros días.
Sea nuestra fortaleza la ley de la justicia,
pues lo flaco de nada sirve...
Tales cosas idearon
cegados de su propia malicia.
Y no entendieron los misterios de Dios,
y no llegará a ellas el tormento de la muerte eterna.
A los ojos de los insensatos pareció que morían
y su tránsito o salida del mundo se miró como una desgracia,
y como un aniquilamiento su partida de entre nosotros.
Mas ellos, a la verdad, reposan en paz.
Y si delante de los hombres han padecido tormento,
su esperanza está llena de la inmortalidad.
Su tribulación ha sido ligera y su galardón será grande,
porque Dios hallólos dignos de sí. (II.-III.-2-12; 1-5.)

Aunque el autor no parece haber tenido revelación sobre el régimen del más allá por lo que concierne a los malvados, proclama la sorpresa que el espera al afirmar el contraste de su situación, comparada con la de los justos.

Entonces los justos se presentarán con gran valor
contra aquellos que los angustiaron
y robaron el fruto de sus fatigas;
a cuyo aspecto se apoderaron de estos
la turbación y un temor horrendo;
y asombrarse han de la repentina salvación de los justos,
y arrepentidos y arrojando gemidos de su angustiado corazón
dirán dentro de sí:
(...) Descarriados hemos ido del camino de la verdad;
no nos ha alumbrado la luz de la justicia...
Nos hemos fatigado en seguir la carrera de la iniquidad
y no hemos conocido el camino del Señor.
¿De qué nos ha servido la soberbia?
¿O qué provecho nos ha traído la vana ostentación
de nuestra riqueza?

Pasaron como sombras todas esas cosas
y como mensajero que va en posta,
o cual nave que surca las olas del mar,
de cuyo tránsito no hay que buscar vestigio...
Pero los justos vivirán eternamente
y su galardón está en el Señor
y el Altísimo tiene cuidado de ellos. (V.-1-15.)

Después de tales conceptos parece que es poco el camino que recorrer para llegar a la plena claridad evangélica. En los salmos más recientes se encuentran ya afirmaciones semejantes, hasta superiores, sobre aquello de que la beatitud del justo no se presenta únicamente como una retribución de justicia, sino como la reunión de los amigos de Dios con su Padre:

No permitirás que tu santo experimente la corrupción.
Hicísteme conocer las sendas de la vida;
me colmarás de gozo con la vista de tu rostro,
y en tu diestra se hallan delicias eternas. (S. XVI.-8-11.)

Veremos, sin embargo, que juzgadas restrospectivamente, y a partir de la doctrina cristiana, por entero explícita, por lo menos en su substancia, las afirmaciones del pensamiento judío más avanzado son aún muy vacilantes. Es tiempo de entreabrir el *Libro de los Siete Sellos*. Decimos entreabrir, pues ya se imagina uno que el trabajo doctrinal que hay que realizar con gran amplitud, después de estos puntos de vista históricos, se inspirará por completo en ese divino secreto.

EL PENSAMIENTO CRISTIANO

CONVIENE todo el mundo en que el Cristianismo ha operado una revolución incomparable, una revolución tan apacible y pura en sus medios, como poderosa en sus efectos. Lo que prueba, sin duda, que el secreto de la acción extensa y duradera no siempre radica en una política de violencia y de astucia, sino en el contagio de la verdad y de la justicia, de la generosidad y del amor.

Primera lección, a nuestro parecer, en cuanto a la concepción del bien y del mal en la doctrina cristiana. La expresará San Pablo de modo negativo al decir: «*No se debe hacer el mal para que de él salga un bien.*» (Rom. XII.-21.) Y también, esta vez positiva y negativamente: «*No te dejes vencer por el mal, sino triunfa del mal por el bien.*» (Id. III-8.)

La espiritualidad judaica, gracias a los patriarcas, a los profetas, a los cantores inspirados y a los varones prudentes, había preparado esta renovación; pero estaba enquistada y se convertía en un impedimento. Menester fué que llegara la ruina del pueblo judío y la destrucción de su templo para permitir el desgaje espiritual predicado por Jesús e indispensable para el progreso del porvenir. ¡Cuántas lecciones se deducen de todo esto! Ahora bien; parece que el conjunto de caracteres atribuídos a la revolución cristiana, precisamente en cuanto a revolución, se vuelve a encontrar en la doctrina del bien y del mal, que constituye su fundamento, de igual modo

que se produce, según decimos constantemente, con relación a cualquier doctrina. Que si, además de esto, los remedios opuestos al mal se encuentran aquí de modo apropiado tanto como se les puede alcanzar en esta vida imperfecta, tenemos el derecho de ver en ello un criterio en favor de la verdad evangélica; pues «la noción del mal y su curación—ha escrito justamente Amiel—es la medida mejor de la profundidad de una doctrina religiosa» (1).

No hay que buscar en la doctrina de fe una definición filosófica del mal, un análisis sistemático de sus causas, de su modo de caminar y de sus efectos; todo ello no es más que teoría, y el Evangelio apunta a la práctica. Pero lo que no se halla expresado a este respecto, está, por lo menos, implicado en él, ya sea mediante una formal inclusión, bien por eliminación de los contrarios.

Hay que resaltar, lo primero de todo, en el pensamiento cristiano, una confesión sincera y a la vez categórica y mesurada de la realidad del mal, que tantas palinodias, cobardes o pseudo virtuosas, trataba de disimular en las doctrinas que hemos expuesto.

El cristiano no pretende desecar el mar de los dolores, como el epícureo, ni negarle, como el estoico. Habla de buen grado del *valle de lágrimas* que conduce a ese océano, sin mantener, por ello, sentimientos desesperados. Lo que se rechaza es el orgullo que se entiesa o blasfema, que se afirma por encima de la vida o la maldice con furor.

Debe pensarse que ese retorno a la sencillez de la ojeada es ya un escape, una atenunciaón de lo trágico antiguo, que, so pretexto de ser prometeico o estoico, o bien burlón, mantenía las almas en estado de inhumana crespación. La humanidad doliente tiene hoy el derecho de llorar. El llanto sollozante de Gethsemani y la humilde oración: «*Padre, si es posible, aparta de mí este cáliz*»; y más aún, el sentimiento de derelicción que no teme expresar Jesús desde lo alto de la cruz:

(1) *Diario íntimo*, 13 de diciembre de 1858.

«¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?», son lecciones que han sido comprendidas por los cristianos, y el dolor ha sido transformado, sin hablar de sus justificaciones y de su transfiguración ulterior.

El repudio de los sofismas y la afirmación de los hechos, tal como son, en relación con nuestra humanidad, tal cual es, constituye el primer beneficio aportado por el cristianismo a un mundo atormentado por el mal.

Lo mismo ocurre con el pecado. La humanidad cristiana se confiesa pecadora en su totalidad, y cada cristiano se da golpes por su culpa con simplicidad, casi diríase que con gesto natural. Pues bien; sabemos que somos pecadores, decía Peguy, y no le gustaba ese adjetivo introducido en el *Ave María:* «Ruega por nosotros, pobres pecadores.» ¿Por qué pobres? Primero que ello no está en el latín, y, además, ¿no parece como si fuera algo extraordinario? ¿No es la Iglesia una sociedad de pecadores?

Sí; la Iglesia es una sociedad de pecadores, y se ha constituído en consecuencia. Su poder de revelación tiene más importancia en ella, quizá, que su poder de santificación, aun cuando sea éste el fin, como es evidente.

Así, bajo sus dos formas: sufrimiento, pecado, se ha reconocido el mal humano en su autenticidad, lejos de las exageraciones apasionadas y de las ciegas atenuaciones que han dado lugar a los diversos grados de optimismo y de pesimismo.

Es evidente que el cristianismo no puede alistarse en ninguno de esos dos campos, considerados por separado. Sólo puede poner de acuerdo los dos temas, absorbiéndoles a ambos, llevados uno y otro a un extremo que hace que su acuerdo sea, precisamente, tan posible como indispensable.

El hecho central del Cristianismo es la Encarnación; y de igual modo que la Encarnación prueba ese extremo del mal que le hacía humanamente incurable, ella aporta consigo la extrema esperanza que sólo la plenitud del bien puede saciar. La *Buena Nueva* es eso; y la Buena Nueva tiene por antecedente la terrible nueva del mal dominador, del *mundo entero sumido en el mal*, según dice San Juan (I. v. 19), y de la ausen-

cia total del recurso adecuado para su revelación, según lo prueba copiosamente Pascal.

Pesimismo y optimismo se dan así la mano. No hay por qué elegir. Se les toma a ambos: al uno como el hecho del hombre solo; al otro como el hecho del hombre convertido en Dios, en el Hombre-Dios; el uno tomado como punto de partida; el otro tomado como término; pues el término es apoteosis.

El cristianismo no puede considerar la vida sino en serio y hasta en trágico, pues que lo trágico se encuentra en el corazón de sus dominios, donde se halla plantada la Cruz. Y ha de tomarla gozosamente, digámoslo mejor, con exultación, pues si algo prueba la Cruz es que *Dios es amor,* según nos dice el apóstol (I. Juan. IV, 8), y si Dios es amor, la vida que ha creado no puede ser mala en su fondo; con él unido como asociado no puede ser infecunda. Sean cualesquiera las eventualidades, podemos contar con el gozo, que es el fruto natural del amor. Las apariencias contrarias nada hacen ahí; pues los misterios de Dios no son más profundos que su cariño, y sabemos bien que somos ciegos respecto a las inmensidades del destino total de la vida.

Quedan por aceptar los plazos y los medios; pero no se llama mala la vida de un trabajador por el hecho de que deba hacer su aprendizaje y en el oficio se golpee o vea que le golpean los dedos.

El cristianismo es, pues, optimista y pesimista a la vez; pero como *en todo hay que considerar el fin,* lo que en él triunfa es el optimismo. Contempla compasivamente y con amor el sufrimiento presente y hace valer el *Sursum Corda* al dejar oír las palabras de su Maestro: «*No tenéis que temer mi pequeñito rebaño, porque ha sido del agrado de vuestro Padre celestial daros el reino eterno.*» (Luc. XII-32.) Reino interior, además, y por ello inmediato, esperando que se exteriorice. Alegría secreta y mezclada de sufrimiento, en espera de la alegría pura que no se extingue.

Además, que el cristianismo acepte el sufrimiento y realce en todo momento las grandezas, la potencia constructiva y

las múltiples utilidades providenciales, no le impide movilizar contra él en el plano humano a todos sus adeptos, y presentar la obediencia o la desobediencia a sus órdenes a tal respecto como la materia principal del juicio. Así lo ha declarado su Maestro (S. Mateo, XXV, 31-46). Esto no se contradice en modo alguno; pues la utilización del dolor es tarea de Dios; su confortación fraternal lo es del hombre, y en ambos casos obra y triunfa el amor.

Queda que todo, en la vida, el mal y el bien, puede concurrir al bien, lo cual ya suponía el estoicismo, pero sin poder asegurarlo, carente de un ensanchamiento suficiente del destino humano y de una providencia que dominaba el Fatum. Las perspectivas cristianas son muy otras, y son éstas quienes permiten la inversión de valores operada por el *Sermón de la Montaña: «Bienaventurados los que lloran, porque serán consolados. Bienaventurados los que sufren persecución por la justicia, pues de ellos es el reino de los cielos.»* (S. Mateo, V. 5, 10.)

El cristianismo no tiene entonces por qué resistirse, ni mostrarse grave, como si el dolor estuviera por debajo de él o le fuera extraño. Es un amigo; le acoge piadosamente cuando llega, y hasta puede ir a su encuentro cuando le es dado ver en él la imagen de su Cristo, el colaborador de su reino.

Todo esto nos permite comprender el por qué pensadores como Schopenhauer, Hartman y otros han podido alabar la fé cristiana por su pesimismo, mientras que un Leibnitz, un Pope o un Bolingbroke la alabaron por su optimismo. Obedece ello a una razón que no es en modo alguno privativa de nuestro problema, pero que en él se deja traslucir de una manera particularmente sorprendente, a saber, el impulso asombroso que lleva a esta doctrina a los extremos en todos los sentidos y que la expone así a todas las críticas, aunque también la permite triunfar en todas ellas, de cualquier lado que vengan.

La doctrina trata de situarse en el centro de todo; ahí se coloca, y así es como puede conceder todo, porque ha comprendido en ella cuanto tiene nombre de ser. El bien existe; el

mal existe, y Dios se entroniza y, mediante Cristo, se encuentra entre nosotros. Partiendo del Dios encarnado, deben poder alcanzarse los extremos y unirlos en él. Pero a condición de haber explorado a fondo uno y otro. No se trata, pues, de engañar, de ser parcial. Hay que sondar la llaga; hay que determinar el órgano sano; hay que buscar el remedio. Nada de timidez por ninguna parte.

Igualmente, las miserias de la naturaleza jamás han sido detectadas con más penetración y franqueza que por los Padres de la doctrina y por los moralistas cristianos y los esplendores de la creación, los del alma y las inmensas posibilidades de una y otra, tampoco han sido proclamadas nunca con voz más elevada. Tal es la verdad integral; y el misterio de Dios constituye el vínculo, por cuya razón el último capítulo futuro se titulará *El Misterio;* pero éste es de tal suerte, que el mal se encuentra al fin reabsorvido en el bien, porque Dios es el Bien, puesto que es el Ser.

El ser con eterno oleaje manando de su seno,
como un río nutrido por esa inmensa fuente,
se escapa de sí, y torna para acabar donde todo comienza. (2)

Conviene resaltar, una vez más, que esta doctrina general no se aplica sólo a esta forma del mal que se llama dolor, sino también al pecado. El cristianismo ha ahondado en el abismo del pecado hasta profundidades desconocidas en los antiguos modos de pensar. ¿A qué se debe esto? Precisamente a lo que constituirá en seguida su fuerza en la terapéutica que pretende oponerle.

Cómo no había de ser horrible el pecado, situado frente a la intimidad divina propuesta a nosotros, realizada en nosotros por Cristo, ejerciéndose no anónimamente y en masa, como para los paganos adoradores de divinidades cósmicas o hasta para místicos como Plotino o Jamblico, al ver la divinidad en

(2) Lamartine, *Premières Meditations*. «Dios».

ellos al modo como está inmanente en todo el universo. Nosotros creemos en una intimidad de profundidad distinta, que rompe los cuadros exteriores de lo divino, si cabe la expresión, para llegar al mismo corazón de la vida divina, con Aquel que es el igual del Padre, el origen, con él, del Espíritu, y al mismo tiempo uno de nosotros, al formar cuerpo con nosotros por una solidaridad cuyo grado no depende sino de nosotros mismos.

¿Cómo calificar una ofensa en estas condiciones? ¿Cómo medirla? No hay más que el signo infinito (∞) para medir su cifra.

Esto se refiere a un pecado que merece verdaderamente tal nombre, es decir, a una deserción de la ley establecida por el amor, en una materia suficiente para implicar la negación de su principio. Eso es lo que llamamos un pecado *mortal*. Pero una ofensa, aunque sea ligera, ¿cómo habría de ser soportada con sangre fría por aquel que se siente frente a Dios así calificado en relación con nosotros y no solamente frente a su obra? De persona a persona, siendo una de ellas divina e íntima hasta ese punto, ¿no se imponen a la otra todas las delicadezas, igual que entre amigos el menor gesto es de gran valor? El verdadero fiel no querrá, por nada del mundo y por poco que sea, ofender a su Señor. Perezca el universo y perezca mi propio bien, por importante que sea, antes que cometer un «*pecado venial*».

Pero, por otra parte, ¿cómo no sería también infinitamente reparable el pecado, con la caución infinita de nuestros Hermano divino, con la accesibilidad infinita de Aquel que es «manso y humilde de corazón» y que nos ofrece a despecho de toda prevaricación, cuando nuestro propio corazón ha recurrido al suyo, el *reposo de nuestras almas*? (S. Mateo. XI-29.)

La desgracia decisiva de Judas no es el haber traicionado, sino haber rechazado el amor. En vez de dirigirse para arrojar con furor sus monedas de plata a los pies del gran sacerdote y sufrir su ironía despreciativa, si se hubiera prosternado a los pies de Jesús, que nos espera siempre, el dulce Maestro le hubiera alzado y apretado contra su corazón. Prefirió la soga,

y ese fué el crimen supremo. Por esto, y sólo por esto. más le hubiera valido a este hombre no haber nacido nunca.

Pero eso no es todo. El optimismo cristiano, con su pesimismo antecedente y conexo, se refiere no solamente a la humanidad y, en el hombre, en el espíritu, se extiende a la misma creación material, y por ella a la carne, fragmento del mundo, del que somos huéspedes conjuntos. «*La creación gime entera hasta ahora y sufre los dolores del parto*», dice el Apóstol. «*Y no solamente ella; nosotros, con todo eso, que tenemos las primicias del Espíritu, suspiramos en lo íntimo del corazón, aguardando la adopción, la redención de nuestro cuerpo*». (Rom. VIII, 23.)

Los que dicen que el Cristianismo no sacrifica la carne se engañan muy de veras: hace de ella el templo del Espíritu, y la eterniza. Como fuente de maldad quiere purificarla; pero, como germen de porvenir, la exalta; nos une a Cristo cuerpo a cuerpo, y no sólo alma con alma. La religión «en espíritu y en verdad» es una religión también carnal, porque la carne está unida al espíritu, a diferencia de los dualismos antiguos que juzgaban la bajada del espíritu en la carne como un cataclismo, y acababan rechazándola, evadiéndose de ella. Así juzgaban Platón, Plotino, los gnósticos y otros más. Aristóteles, lejos de lo verdadero en pro de otros puntos, había visto claro en eso. Para él, la carne también es el hombre. Por eso el Concilio de Viena, sin querer canonizar su doctrina, ha declarado como él, que el alma no es un ángel encerrado en la prisión de la carne, sino la forma de existencia de un cuerpo humano.

Además, ¿cómo sacrificar la carne cuando se la ve asumida por el mismo Dios? *El Verbo se hizo carne*, y es nuestra carne, tomada de nuestra especie, apresada en la corriente de nuestras generaciones, la que se halla divinizada en El y por El es garantía de la muerte. *Cristo resucitado no muere ya otra vez* (Rom. VI. 9) y no puede salvar su carne sin salvar la nuestra, de la que es parte. Cristo está llamado a resucitar completamente. Y así, la apoteósis de la carne es fruto natu-

ral de la Encarnación, y, por ello, un rasgo esencial de la religión cristiana.

La apoteósis universal fluye de ella igualmente; pues nuestro medio está unido a nosotros; la naturaleza está unida a Cristo. Todo procede de una sola venida en él, y al salvarse en ella—pues El mismo se ha salvado mediante su cruz—, salvó a toda la humanidad carnal y al universo todo.

Esta manera de preveer para el cristianismo la reabsorción del mal al final de la historia, en lugar de los eternos recomienzos considerados por numerosas doctrinas o del *statu quo* perpetuo aceptado por otros, es una gloriosa señal a favor de un sistema fundado sobre la Encarnación. El Maestro de los tiempos ha proyectado éstos fuera de sí y los vuelve a atraer bajo su propia conducta. Su creación no gira en redondo, aun cuando recorra un amplio círculo en el que los extremos se unen.

El judeo-cristianismo es una creación de Dios a título de fermento de la creación entera, y espera el reino de Dios, y el gozo de sus elegidos como realización de los fines mismos de la creación. El advenimiento de Cristo está concebido como el Medio viviente de esa realización terminal. Por eso, dicho advenimiento representa *la plenitud de los tiempos*, es decir, su acontecimiento decisivo, que irradia en todos sentidos, utilizando para producir sus efectos todas las fracciones del tiempo: pasado, presente y futuro, y todos los recursos del alma humana en función del tiempo: expectación, posesión, recuerdo; salvo que, en lo que al Cristo eterno se refiere, la expectación es ya una forma de posesión por la gracia, y por la misma gracia, al unir a ello la presencia eucarística, el recuerdo es también una posesión...

Por el hecho de esta inclusión de todos los tiempos en el único Advenimiento de Cristo, la entrada en Dios de la historia ya aparece lograda en cierta manera. Está conseguida en el Cristo glorioso y sólo ha de acabar con la apoteósis de su Cuerpo místico, es decir, de sus adheridos explícitos o secretos desde siempre y hasta el fin de los siglos.

¿Cómo puede hablarse después de esto de un Dios autor del mal, según han admitido, para irrisión sin duda, o por desesperación, ciertas sectas; o de un dualismo que opone a Dios una actividad paralizadora o perversa: materia independiente y anárquica, poder espiritual malhechor, como el *Reino del Mal* de Mané o como el Ahriman de los Persas?

Dios es Dios, es decir, el *Padre Todopoderoso*, del que Cristo nos ha dicho que sin su permiso no cae del techo ni un pajarillo, ni un cabello de nuestra cabeza, lo que supone un dominio total sobre los últimos elementos de la materia y sobre la misma materia pura, de la que depende la individualidad de todas las formas de seres. Dios es creador de todo el ser. Fuente de toda actividad. Fin último de todo fin transitorio, de tal modo que, estando todo incluído en él—autónomo, y sin embargo sin realizar adición a su ser, no haciendo sino participarle—, nada puede oponerse a él de una manera decisiva. La materia limita su acción, pero según él la entiende. El pecado viola los principios de su gobierno, si así puede decirse; pero entra, contrapesado por su sanción, en el gobierno mismo. En cuanto a Satanás o a un poder perverso sea cual fuere, está sometido también al soberano Poder, a despecho de su autonomía relativa.

Sucede que algunos cristianos ven en Satanás una especie de Anti-Dios, como quien dijera una divinidad del mal, compartiendo con Dios casi *ex-aequo* el imperio de la tierra. ¿No le llama la Escritura el *Adversario*? (I. San Pedro, v. 8). Es adversario, efectivamente, como todo perverso; pero en el interior de la Providencia y sin ningún poder contra ella, de la que es, al contrario, un elemento igual que el pecador. ¿Acaso puede éste nada contra Dios? Podrá desobedecerle y turbar así el plan teórico de su obra, su misma obra al nivel del tiempo. Pero contra la voluntad decisiva de Dios, y la realización de sus últimos fines, el pecador nada puede. Y lo mismo Satanás. Este, después de todo, no es más que un condenado, se ha engañado groseramente Bayle al escribir: «Los ortodoxos parecen admitir dos primeros Principios al hacer al

diablo autor del pecado» (3). Satanás no es autor de ningún pecado, salvo del suyo. Es instigador de pecado como todo mal consejero y tentador entre los hombres; pero el autor del pecado humano es el libre albedrío, y no existe otro. Y no existe más causa del mal natural que la misma naturaleza caída, bajo el gobierno del Perfecto.

Todo esto será esclarecido más tarde; pero había que plantearlo al principio como uno de los elementos de la doctrina cristiana.

Decíamos más arriba que la Encarnación, doctrina central del Cristianismo, denuncia con incomparable poder la gravedad del mal humano y su carácter incurable fuera de la intervención divina. Lo entendemos, en este momento, de todo el mal humano y de todas sus consecuencias. Pero el mal humano tomado en su actualidad, depende históricamente de un primer mal, mediante el cual la brecha ha sido abierta y ha contaminado la raza, en razón de una solidaridad de la que habremos de apreciar más tarde las modalidades, a decir verdad, misteriosas. Es lo que se llama el pecado original.

Es muy cierto que éste reviste, en la economía cristiana, una importancia capital. A él se religa muy particularmente la Encarnación. No es que sin él la Encarnación no hubiera tenido razón de producirse; hubiese podido tener como motivo bien la reparación de otros pecados que no fueran el pecado hereditario, o bien, como lo han pensado santos Doctores, para la belleza del plan universal, la unificación en Dios de todos los reinos de la creación (4) y la habilitación de la criatura para un culto adecuado, para una alabanza perfecta con respecto a su Creador.

Pero de hecho, el pecado de raza es el que ha dado ocasión a la venida de un Hombre-Dios, en estado de levantarla por entero y sacarla del mal, el de origen y el que toda la historia inserta en él e insertará siempre.

---

(3) *Dictionnaire*, pág. 2.330. Rem. II.

(4) Es Cristo quien «recapitula» en El toda la creación al mismo tiempo que la salva del mal. (San Ireneo. *Contra Hereges*. III. XVI, 6).

En ausencia de este pecado de raza, la doctrina cristiana admite que el hombre hubiera gozado sobre la tierra de un destino siempre provisional e imperfecto, pero exento de grandes dolores, de propulsión al pecado y de degradación de sus fuerzas que van a dar en la muerte. Estado milagroso en relación con las leyes presentes de la naturaleza, normal en relación con nuestra naturaleza espiritual y con el estado primitivo de la creación.

Puede decirse, razonando por junto y no refiriéndose sino a las causas inmediatas, que el pecado original es responsable de todo el mal humano. Pero conviene saber que esta solución del problema es muy incompleta; pues, primeramente, el mismo pecado original, como primer mal, pide que se le explique: la tentación por Satanás, seguido de su propia caída, requiere una explicación semejante, y, además, descartado el primer pecado humano, se hubiera podido preveer otros; pues ningún descendiente del primer hombre se hubiera encontrado en mejor posición que él para guardar su integridad. Los pecados ulteriores no hubieran sido, sin duda, hereditarios, eso es todo; igualmente hubiesen dejado menos de plantear muchos problemas en cuanto a su posibilidad teórica, a su naturaleza y a sus consecuencias.

El mal tiene, pues, mucha más amplitud, mucha más profundidad que el que evocamos al referirnos simplemente al pecado original. Queda que éste ocupa un puesto de primer orden, un puesto central en la cuestión que nos preocupa, y que no se equivoca uno cuando se dice de Cristo que nos ha sido enviado «para borrar la mancha original», aun cuando su obra, una vez empeñada por este motivo, sobrepase inmensamente este resultado.

Pero, además, borrada la mancha original, quedan sus efectos. No convenía a Cristo trastornar el género humano retrayéndole a su punto de partida. Valía más utilizar una situación que, gracias a él, podía llegar a ser mejor en su término. Utilizar las faltas es arte más grande que evitarlas. Con Cristo, la humanidad puede elevarse más alta que las colinas del Edén de donde debía lanzarse hacia su última vida.

Y es decir que el mérito puede ser más grande, las pruebas atravesadas y realizados los esfuerzos cuando es otro premio que el gozo apacible de una vida dichosa. Eso es lo que la Iglesia quiere decir cuando canta en recuerdo de la primera falta: *¡Felix culpa!* Dichosa falta que nos ha valido tal Redentor. Se dice tal Redentor y no sólo tal redención porque hay que tener en cuenta aquí a la misma Persona que, fuera de los resultados de su obra, llena el alma cristiana, cuando piensa en este Hermano, de un orgullo exultante y de un amor indecible.

Si se echa una mirada de conjunto sobre la doctrina cristiana en lo relativo al problema del mal, se debe afirmar el inmenso progreso realizado en relación con las soluciones—o ausencia de solución—, que hemos hallado hasta aquí en nuestro camino. Existe entre los pensamientos antiguos y la Buena Nueva evangélica, en este punto, la diferencia que hay entre la búsqueda tanteadora y la maduración, entre lo parcial y lo total, la insatisfacción permanente y el contento humano en tanto en cuanto el misterio nos lo puede procurar en este mundo.

Y si existe aquí algo chocante, es que el escándalo del mal se haya vencido por otra especie de escándalo. El escánralo de la Cruz, del que habla San Pablo, es flagrante. Es hasta doble. Escándalo del lado de los hombres que rechazan a su salvador y crucifican al Hombre-Dios; pero, sobre todo, escándalo del lado del Cielo, si así puede decirse, escándalo de lo que se debería llamar la humildad de Dios, si el misterio del comportamiento divino no se explicara mejor por el amor.

Para acabar, se podría interpretar todo el cristianismo como una victoria del bien sobre el mal, no por la eliminación de éste en la vida presente, ni aun ¡ay! en el otro, como lo han soñado ciertos Doctores, como Orígenes, sino por su entrada en un orden donde ocupa su lugar y ejerce su función.

La Biblia, desde el comienzo, ha fijado a este respecto el pensamiento creyente. La creación es buena; la humanidad tiene un destino digno de ella y digno de su Dios. Si el pecado

se introduce allí y disloca el plan, al momento se ofrece la redención, o mejor dicho, es un elemento del plan total, del plan eterno, y gracias a ella el porvenir podrá ser de nuevo bueno y aún mejor.

La visión cristiana de la historia es escatológica. Apunta a los fines últimos. El ideal supremo es la sumisión de todas las cosas a los elegidos, de los elegidos a Cristo y de Cristo a Dios para una felicidad eterna. Pero las fases del tiempo se dejan a la mezcla de bienes y males. Los bienes son prelibaciones y medios; los males son pruebas y medios también. La criatura razonable, con Dios, puede conquistar todo goce y gozar hasta en el sufrimiento. La esperanza provee a ello; el amor lo confiere. Y en cuanto a la creación material, su suerte está unida a la del espíritu, de manera que ella también debe ser liberada de la corrupción, es decir, de todos los males que ahí se manifiestan y llegar a un equilibrio dichoso cuya fórmula no nos es revelada.

En el interior de esta doctrina general, una multitud de nociones intervendrán para el esclarecimiento de un problema en el que toda la naturaleza y la vida toda están incluídas; pero la última palabra pertenecerá siempre a la Persona y al papel del Redentor.

LOS PRIMEROS TIEMPOS CRISTIANOS

EL ANTICRISTIANISMO GNOSTICO

POR los mismos tiempos en que se constituía, mediante el esfuerzo de los testigos del Evangelio, la doctrina que acabamos de exponer, formábase, al margen del grupo apostólico y a favor del hervidero de ideas de aquella turbulenta época, todo un movimiento bastante confuso, pero que ofrecía características comunes en oposición con lo esencial del pensamiento cristiano. Conocemos pocos de los trabajos de este grupo, aun cuando parecen ser muy numerosos. Lo que sabemos de ellos nos fué procurado por textos aislados, y sobre todo por las reputaciones de los Padres, desde Ireneo hasta San Agustín. Su sede radica en Oriente, en particular en la región de Efeso, de Antioquía y Alejandría. Los nombres que sobresalen son los de Simón el Mago, que operaba a la sombra de San Pedro, de Menandro, de Saturnino de Antioquía, de Basilio el Egipcio, de Isidoro, de Valentín, de Marción, de Manés, en fin, que da su nombre al maniqueísmo.

El nombre de *gnóstico* en sí es muy inocente. Se trata del culto del *conocimiento*, y ¿quién no le ha reivindicado de buen grado? Clemente de Alejandría y Orígenes adórnanse con él. Pero de él se hacía pabellón de una mercancía adulterada, cuyo fondo estaba constituído por un dualismo decidido, al ser Dios supremo la perfección misma, pero teniendo

frente a él un poder independiente y malo, sobre todo material, generador del mal en el hombre y en el universo.

Hemos visto los alicientes de esta doctrina en Platón, luego en Plotino, a pesar de que éste haya combatido a los gnósticos. Para estos últimos, el mundo de la materia no era obra del Dios supremo, sino de divinidades secundarias que procedían de él por emanaciones, y jugando diversos papeles según los sistemas. El mundo procedía, pues, de un demiurgo imperfecto, no de una creación, tara congénita que viciaba todas las especulaciones ulteriores. Sucedió, como en el caso de Valentín, que un panteísmo de forma emanatista vino a agravar la posición viciosa de los problemas.

Las consecuencias que de ahí se deducían eran numerosas y todas ellas no pertenecían al orden especulativo. Al ser mala la materia, la carne no podía sino estar corrompida en su misma naturaleza. La procreación era, por tanto, perversa: de ahí la condenación del matrimonio, de la familia y, para muchos también, de la propiedad. Para otros, que extendían su condenación al orden social, la ley no era más que una tiranía; la autoridad, organizadora de este mundo malo salido de la maldita materia, era rechazada en beneficio de una pura anarquía.

Un sentimiento fatalista, mezclándose a todo esto, conducía a la depravación de las costumbres más que a la resistencia del mal, al juzgar a éste sin remedio. Y así es como en los medios extendidos, en el siglo II y en parte del III, falsos sistemas relativos al origen del mal, propagaron el reino de éste (1).

Un lugar especial hemos de reservar aquí al maniqueísmo, a causa de la influencia duradera que ejerció y, aún puede decirse, que ejerce. Bajo su forma primitiva, mezclada de mitologías absurdas, pronto ha perecido; pero en su fondo era duradero, y, por ello, debía constituir un obstáculo en el camino de San Agustín. Además de Africa, ganó el Turkes-

(1) Para los detalles, ver E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*. París, 1913.

tán y la China, y, en Occidente, España, el Mediodía de Francia, donde inspira la secta poderosa de los Cátaros o Albigenses del siglo XIII, debelada por un santo español, Santo Domingo de Guzmán. La impresión por ella producida fué tan fuerte que, hasta nuestros días, a todo dualismo radical, como al antiguo, se le denomina maniqueísmo.

Sin embargo, el cristianismo ha abatido el maniqueísmo propiamente dicho; pero no ha hecho desaparecer la tentación del mismo. Desde el siglo XVIII al XX, comprendido éste, el sistema ha producido aún algunas víctimas, más o menos convencidas. Es el caso de Pierre Bayle, de Stuart-Mill, de Wilfried Monod, de H. G. Wells, de A. Spir, de Emile Lasbax, etc.

Hemos señalado más arriba las relaciones del maniqueísmo con las ideas persas. Poco más de un siglo, antes de Manes, Marción había sostenido un dualismo semejante, estimando que el Dios de los judíos y el Dios del Evangelio no podía ser el mismo. Este último era el verdadero y no era responsable de la creación imperfecta del primero. Había intervenido para levantarla de nuevo mediante Cristo. En éste, la liberación debía obtenerse gracias a la renunciación de la carne, efecto de la antigua creación.

Manes, espíritu humeante y quimérico, hace abocar el antiguo dualismo no a dos principios solamente, sino a dos reinos en lucha, con peripecias que dan lugar a relatos abracadabrantes. El resultado es el mundo actual, mezcla confusa de bien y de mal, atribuído el primero a Dios y a sus partidarios celestes, y el segundo a Satanás y a sus seides o agentes, hijos de la Materia. Y como el bien y el mal se reparten la creación exterior, también se combaten en el alma de cada hombre. Cuando el mal se separa de nosotros alcanza su fuente primera, y después de la conflagración del mundo, que se halla prevista por la doctrina, esta masa mala, viva y bulliciosa, se encontrará en un globo celeste que le servirá de eterna prisión. Dicho globo estará envuelto en una nube de almas que no habrán sabido purificarse durante esta vida, etcétera, etcétera.

No hay duda de que Dios trata de eliminar el mal en el mundo entero; trabaja; pero esta purificación se hace también por los alimentos de que se sirven los elegidos maniqueos y por el género de vida que observan. En efecto, hay entre ellos, *elegidos* y *auditores*. La dosis de mal se halla más cargada entre los auditores que entre los elegidos, pero menos que en el resto de los hombres.

Muchedumbre de ensueños, en los que intervienen los astros y los elementos; multitud de ignominias referentes a la generación, el matrimonio (que prohiben), los sacramentos y las purificaciones rituales completan el cuadro y dan lugar entre ellos a abominables prácticas. Creen que los animales y las plantas están habitados por las almas no purificadas, de modo que aquellos que se entregan a la ganadería y a la agricultura son homicidas (2).

Los Maniqueos se representan a Dios como ser corporal, y también al Mal. Le llaman *Tierra,* y de este modo descriminan la materia. La suponen penetrada de un aire maléfico que se insinúa por todas partes (3). Dicen que el pecado no es el hecho de la voluntad, sino una victoria del Principio Malo, de modo que el paso del mal al bien no es efecto de un esfuerzo virtuoso, sino de una purificación exterior.

A despecho de todo esto, el maniqueísmo, como cualquier dualismo, se muestra cual una especie de homenaje a Dios en aquello que más le gusta: dudar de la potencia divina y verla compartida por un principio contrario que sospecha de su bondad. Según el sentir de los Romanos, y al decir de Cicerón, la bondad de Júpiter pasaba delante de su poder; pues, pensaban, hay más grandeza en el ser que hace el bien que en el que tiene grandes riquezas. A causa de esto, a Júpiter le llamaban *Optimus Maximus,* pero *Optimus* de preferencia (4).

---

(2) Cfs. San Agustín: *De Haeresibus,* cap. XXXIV.
(3) San Agustín: *Confesiones.* L. V, cap. V.
(4) Cicerón. *De Natura Deorum.* L. II.

LOS PADRES DE LA IGLESIA

Trabajo tenían ahí los Padres de la Iglesia. Tomando de punto de partida, como los gnósticos, la perfección absoluta del Primer Principio, se esfuerzan por mostrar, manteniendo la creación inmediata de todas las cosas por Dios, que la existencia del mal no daña a la sabiduría, al poder y a la bondad divinas. El universo es bueno en sí mismo y refleja la perfección de su Creador. El mal que sufrimos es obra nuestra. Procede del mal empleo del libre albedrío que Dios nos había dado muy sabiamente como instrumento de progreso. Tal es la tesis de Ireneo (5).

Antes que él San Justino. luego Taciano, Teófilo de Antioquía, Melitón de Sardes, en las obras o fragmentos que nos han dejado, insisten sobre las ideas fundamentales que hemos señalado, sin elaborar por ello una doctrina completa.

Entre los Orientales, hay que citar a Tito de Bostra en su obra *Adversus Manichaeos, libri tres* (6). Da muy claramente lo esencial de la doctrina cristiana del mal, afirmando que, al provenir todo de Dios, todo es bueno en cuanto a su substancia; que no hay realidad mala en esta relación y que todo, para acabar, concurre al orden en vista de la realización de los planes divinos.

Hacia el mismo tiempo, San Basilio expone, con más fuerza aún, que el mal no tiene substancia propia; pues, dice, una deformidad no subsiste como un animal. El mal no es más que la privación del bien. Por otra parte, el Dios bueno no puede ser causa del mal, y esta es una prueba de que el mal no tiene existencia substancial. Hay que confesar que este último argumento puede parecer una petición de principio: lo cual depende de las suposiciones previas que se adopten.

Igual doctrina en San Juan Crisóstomo, que se apodera

(5) Cf. Ἔλεγχος. IV - 38. Ed. Stieren. Leipzig. 1853.
(6) P. G. t. XVIII, col. 1132-1133.

sobre todo de la tesis blasfematoria, según dicé, del soberano Mal opuesto a Dios.

De la escuela de Africa, ilustrada por Tertuliano y Lactancio, no hay nada particular que decir; no se saca de ella más que indicaciones en cierto modo negativas, sin ensayo de construcción. San Ambrosio se halla en el mismo caso. Todos se limitan a defender el honor de Dios frente al mal y a combatir el maniqueísmo en nombre de la fe antes que con puntos de vista racionales. Así ocurrirá hasta San Agustín.

Pero hay que hacer una excepción para la brillante escuela de Alejandría, representada por Clemente y Orígenes, dos grandes espíritus que han ejercido gran influencia sobre su tiempo.

CLEMENTE DE ALEJANDRIA
(150 ? - 220 ?)

Gnóstico de nombre, como ya hemos señalado, Clemente se encuentra muy lejos de los errores que pululan en la secta. Reivindica una hermosa apelación y no permite a los herejes que se hagan con aquéllos un penacho ostentoso. Nos procura, mediante el suyo, un retrato del gnóstico algo amigo del énfasis, pero simpático, con huellas de nobleza. Su propio espíritu es muy claro y su fidelidad a su fe digna de ejemplo. Es ecléctico en cierta medida: pero, sobre todo, es platónico, y con una inspiración platónica utiliza el pensamiento de Aristóteles, de los Estoicos y de la propia escuela de Epicuro. La verdad no tiene nombre propio, dice; ella es ella, y quien la encuentra tiene derecho a ser oído.

Platónico en los cimientos, no tiene por tanto la menor tendencia al dualismo. Su oratoria se lo prohibe. Admite que la materia no tiene ninguna bondad propia, al no proceder de la Idea en virtud de una participación específica; pero eso no es una razón, dice, para que sea mala, ni para que sea increada, como creyó Platón (7). Al ser obra de Dios, no podía

(7) *Strom*. IV, XXVI.

verse en ella un principio malo, y por esto se encuentra excluído todo maniqueísmo.

Parece bien que después de Justino, de Ireneo o de Tertuliano, Clemente esté desprovisto de una idea clara referente a la distinción de la materia y del espíritu. Para él también, como para San Agustín en su primera juventud, el alma o espíritu es una materia infinitamente tenue, infinitamente sutil, pero también materia. «El alma, dice, es tan delicada y de naturaleza tan sencilla que la denominan incorpórea». (*Strom.* VI). Además, el alma, los ángeles y los demonios son considerados por él como un fuego sutil. Esta terminología parece, sin duda, habérsela pedido a Heráclito.

En todo caso, el alma está hecha para ver a Dios y gozar con él de la beatitud. Por esto debe guardarse del mal, es decir, de toda ofensa a la razón emanada de Dios y que constituye en el hombre la imagen de Dios. En caso contrario. su prevaricación hace al alma digna de los castigos eternos.

ORIGENES
(184 ?-253 ?)

Sucesor de Clemente en la Escuela de Alejandría (*Didascalea*), Orígenes fué considerado en su tiempo como un hombre extraordinario, primero por la potencia y claridad de su inteligencia, que hacía que le llamaran el hombre de diamante (*adamantius*); por su erudición prodigiosa, ahondada en todas las fuentes, y por la fuerza de su carácter que sabía probar después en los tormentos. No dejaba de señalar lo que había de audaz y casi arriesgado en sus tesis, y de él se decía en las escuelas: en aquello que es bueno, nadie le sobrepasa; en lo que es malo, nadie es peor (*ubi bene nemo melius*; *ubi male nemo pejus*).

Conviene saber, primero, que las obras de Orígenes no han llegado a nosotros en una integridad perfecta. Algunas se han perdido, otras alteradas o interpoladas, según se piensa, por los herejes, hasta por su propio traductor, Rufino. Varias de sus tesis, que cuesta mucho creerlas auténticas, son, en todo

caso, conforme él mismo declara, simples tentativas. Busca, y lo que encuentra no siempre es seguro.

En lo referente al problema del mal, he aquí su tesis.

Partiendo de nociones platónicas sobre lo uno y lo múltiple, y animado, por otra parte, de un profundo sentimiento de la justicia y de la libertad, estima que la creación ha debido presentar en el comienzo una igualdad perfecta de todos sus seres. Tan sólo seres espirituales, libres, y todos iguales. El principio de *razón suficiente,* ante todo, ¿no parece exigirlo? ¿Dónde encontrar un principio de distinción y desigualdad entre seres que se presentan todos *ex-aequo* en lo que se refiere a la potencia creadora? Y sobre todo, ¿cómo hallar en eso una razón justa allí donde la justicia no tiene ocasión de ejercerse aún? Un sujeto es hombre, otro guijarro: ¿por qué éste mejor que aquél?

Para Orígenes, la causa de la diversidad y de la desigualdad de las naturalezas está en el libre albedrío. Las criaturas libres, iguales en el comienzo, fueron sometidas a una opción. Las que optaron por Dios fueron elevadas a la dignidad angélica, más o menos eminente en la jerarquía de los espíritus según el mérito de su adhesión. Las que optaron contra Dios con más o menos malicia, fueron unidas a cuerpos más o menos opresores según su grado de imperfección (8).

Hay, por este hecho, cuatro grados de criaturas razonables: en la cúspide, los ángeles; los astros animados de los antiguos, de los que Orígenes habla poco, porque considera su existencia como problemática; los hombres, espíritus inferiores unidos a un cuerpo por su pecado, y, finalmente, los demonios, espíritus perversos que sólo meditan el mal. En cuanto a la creación material, en vez de suponerla apetecida por sí misma en razón de su belleza, Orígenes la considera como una prisión para las almas pecadoras, las cuales se distribuyen en los diversos cuerpos según el grado de sus responsabilidades (9).

En el siglo XIX, *con* Julius Müller, de Marbourg, y el lausa-

(8) *Cf. De Principis.* II. IX; *Contra Cels.* III, 60 y *alibi.*
(9) *Loc. cit.*

nés Charles Secretan, veremos reaparecer semejantes doctrinas, salvo que Secretan, en vez de hacer de la materia una simple prisión, atribuye su origen a la caducidad de los seres que no se han decidido por Dios, como los ángeles, ni contra Dios, como los demonios, ni por la independencia, como los hombres, sino que han permanecido voluntariamente neutrales.

Para Orígenes, pues, la oscilación del mundo y la malicia que en él se descubre se explican fácilmente por sus hipótesis. Dios no responde de ello sino a título de creador de las libertades iniciales, y Orígenes estima con justo título que esta creación era un bien. Si de ella resulta un mal, es en virtud de un desarrollo de las cosas que la libertad preside. Y, además, ni en el curso de la acción, ni al final, Dios abandona a la criatura a sí misma, a saber, en cuanto a su albedrío desfalleciente y en cuanto a las consecuencias de sus actos. En el curso de la acción, existe la gracia. Al final, piensa Orígenes que por parte de Dios habrá una vuelta al estado inicial, es decir, a la igualdad dichosa de todos los seres. Concepción cíclica que no es una doctrina de progreso indefinido, sino que, a pesar de todo, supone un optimismo.

Todo debe acabar en el bien y la felicidad. No el que la justicia desarme siempre, ni que el libre albedrío deje de ser una causa determinante del destino de los seres; Orígenes piensa, por el contrario, que, por mediación de Cristo, Dios sabrá someterse todas las criaturas y salvarlas. ¿No es ese su fin como creador? Y la redención ¿no es la reanudación de este pensamiento inicial después de la caída que había comprometido el plan? Dios no puede ser frustrado. Por persuasión y progresivamente, por necesidad bajo la influencia de penas medicinales, los pecadores se convertirán; los demonios volverán de su malicia; no habrá infierno; las almas no serán almas, sino espíritus puros y perfectos. Entonces un único e idéntico fin último nos unirá a todos en el seno de Dios Creador nuestro (10).

(10) *De Principiis*. VI.

Esta concepción del rescate universal ha obsesionado a muchos pensadores en el curso de los años; muchos poetas sobre todo se han hecho eco de ello. Hugo es especialista y lo expresa a veces con elocuencia:

«En nombre de los inocentes, Dios, perdonad los crímenes;
Padre, ¡cerrad el infierno! Juez, en nombre de las víctimas,
Gracia para los verdugos.»

Sus costumbres exageradas le arrastran, como siempre, a las exageraciones. Se le ve describiendo, igual que Orígenes, el último fin de las cosas y muestra a Jesús conduciendo a Belial ante su Padre:

¡«Ambos serán tan bellos, que Dios cuya mirada resplandece
no podrá distinguir, Padre deslumbrado de gozo,
a Belial de Jesús.»

Para el poeta, este fin será el verdadero comienzo, el principio de la vida eterna:

Entonces un ángel
gritará: ¡Comienzo!

Para el filósofo alejandrino, según ha comprendido Santo Tomás, trataríase, por el contrario, de altenativas indefinidas de reintegración y de caída. Pero eso es lo difícil de determinar; los textos se hallan en oposición al haberse entregado su edición a demasiados azares. A veces, con frecuencia, menester es decirlo, Orígenes parece no acordarse de todo esto y se expresa como el común de los cristianos. En todo caso, siempre ha combatido la metempsícosis de los Pitagóricos y de los Platónicos, y con mayor razón el emanatismo hindú o estoico con la reabsorción final en Dios. Lo que ha sostenido, jamás lo ha opuesto a la verdadera fe; siempre ha creído avanzar por un camino libre, y siempre ha sabido guiarse, según él mismo dice, «con el arte del piloto», al tener por guía la Revelación.

Si se siguen a la letra sus concepciones escatológicas, para él se trataría de suavizar la doctrina tradicional del mal, al cambiar el infierno en simple purgatorio. Pero algunos pensaron que eso es pagar muy caro, doctrinalmente hablando, un resultado aún tan imperfecto. Pues no basta, dirán, que todo acabe bien cuando todo ha comenzado bien: es menester también que todo marche bien en el camino. No obstante, la hipótesis de Orígenes no consigue nada a tal respecto, y la conducta de Dios no aparece esclarecida con relación a los males que no ha podido dejar de preveer y que llenan el mundo esperando la consumación.

Dirán otros, es cierto, que suponer semejante resultado es procurarse una admirable facilidad para justificar la Providencia: pues *bien está lo que bien acaba*, mientras que un plan que conduce, en las manos de un Señor todopoderoso y omniscente, a la eterna condenación de todo un grupo de seres nos plantea un angustioso problema que no se puede eludir con facilidad.

No es este el momento para discutir nosotros estas cosas.

SAN AGUSTIN

Concedemos un lugar aparte a San Agustín porque es el primero que ha tratado de sistematizar, filosóficamente, la doctrina cristiana del mal. Hasta él no se percibe, aun en Alejandría, más que sistemas incompletos y vacilantes; y en otras partes, puntos de vista fragmentarios, en orden disperso, oponiéndose a herejías o procurando objeto para la reflexión religiosa, pero sin grandes miras de conjunto y sin concatenación rigurosa.

Agustín es un filósofo: es un pensador de genio, y el esfuerzo que ha realizado para desprenderse del error le invita a fortificarse en la verdad mediante una construcción coherente que satisfaga su espíritu y sirva para preservar a los demás.

Muchas veces en su vida, al margen de su esfuerzo sistemático, se volverá hacia esa secta maniquea que momentá-

neamente le ha seducido, y, si puede decirse así, le pedirá cuentas. ¿Saben bien lo que dicen los maniqueos cuando hablan de un soberano bien y de un soberano mal? Su soberano bien es pasible, sin lo cual no hubiera podido sostener tantas guerras contra el mal y comprometer en ellas las almas salidas de él, según pretende la secta. Eso no es, pues, un soberano bien. Y su soberano mal no es más soberano en su orden; porque tal como lo describen, a saber, como una especie de «nación» perversa y horrenda, no presenta en él menos valores de vida y de existencia como son admirables sus bienes.

La misma incoherencia en lo que concierne al alma. Afírmase que es de la misma naturaleza de Dios, después de lo cual, comprobando sus contiendas con ella misma y su derrota en el pecado, no tiene más recurso que creer en la intervención de un espíritu malo que lucha contra ese espíritu pseudo divino. Pero ¿qué necesidad hay de que el alma sea divina para proceder de Dios? Es imperfecta, y en razón de su imperfección es por lo que puede dividirse contra sí misma. Se manda y no se obedece; pero es porque el mando es débil. «Existen dos voluntades porque una de ellas es incompleta, y ésta pertenece a la otra, que falta a la primera». Además, si debemos apelar a tantos principios como contradicciones hay en el alma, no son éstos solamente dos, sino un número indeterminado de principios que será menester afirmar; pues sucede constantemente, tanto en bien como en mal, que la voluntad sea molestada en diversos sentidos (1).

En el terreno moral, Agustín acusa a los maniqueos de haber sido tendenciosos e hipócritas en la elaboración de su doctrina, como si prefiriesen mejor atribuir a Dios la capacidad de sufrir el mal y a otro cualquier poder la malicia de imponérselo, que a ellos mismos la capacidad de hacerle (2).

Otras muchas reflexiones le acuden después en relación con sus antiguos errores: las rumiará toda su vida, y cuando trata de darse cuenta de lo que le arrastró en otros tiempos a

(1) *Confesiones*, l. VIII, c. IX.
(2) Idem, l. III, c. I.

lo que él llama ahora «un infierno de errores» (3), he aquí lo que piensa de ello: «No es sano de espíritu (Señor) aquel que se pone a censurar vuestra creación. Por eso mi juicio no estaba sano cuando me desagradaban tantas cosas en vuestras obras. Y como mi alma no tenía más ánimo que el de alcanzar a mi Dios, se negaba a atribuiros lo que le desagradaba de tal modo. Así es como cayó en el error de las dos substancias, y no hallaba reposo hablando ese lenguaje de prestado» (4).

El descanso era aquí tanto más difícil de hallar cuanto que en este principio, en apariencia razonable, de las dos substancias se mezclaban las insanias que hemos dicho, y si algo puede asombrar es que un genio como Agustín haya dudado tantos años en separarse de tales gentes. Nada mejor que esto nos puede señalar la confusión en que se debatía esta magnífica inteligencia antes de haber encontrado en Cristo el camino, la verdad y la vida.

Pero ahora que se ha desgarrado el velo del error, hay que volverlo a coser. Agustín, con su prodigiosa actividad de espíritu, no puede dejar de emplearse en ello con ardor. De hecho, muchas veces volverá sobre tal en el curso de su vida. El comienzo de la búsqueda está en el tratado *De Moribus Ecclesiae catholicae et de Moribus Manicheorum*; el final en el *De Haeresibus*, y el espacio entre ambas comprende unas quince obras además de la correspondencia, muy rica a veces en pensamientos a tal respecto.

He aquí el resumen de su tesis.

El mal existe, y se presenta bajo dos formas esenciales: desórdenes físicos y desórdenes morales, comprendiendo éstos las iniquidades individuales y las iniquidades colectivas, de las que está llena la historia. Semejante espectáculo es evidentemente turbador, y se comprende que para el creyente sea objeto de una verdadera angustia. ¿De dónde procede el mal? Para saberlo hay que preguntarse primero lo que es, y en qué consiste su naturaleza.

(3) Idem. l. III. c. I.
(4) *Confesiones*. l. VII. c. XIV.

¿El mal es una realidad natural? Esto es lo que creen los maniqueos y muchos más con ellos. Pero eso no es posible. Todo ser es bueno considerado en sí mismo; pues la corrupción de la naturaleza es lo que constituye el mal, y no se puede corromper más que lo que es bueno. He ahí por qué el soberano Ser es también el soberano Bien y no puede tener contrario; pues lo contrario del Bien perfecto, que es también el Ser perfecto, no sería más que una pura nada.

La misma materia, la materia pura de los antiguos, que está privada de determinación natural, no deja de ser un bien por su capacidad de recibir una forma y devenir, por ende, un elemento del bien. Ella también, materia informe, es una criatura de Dios; participa de él y por ello es buena.

Afírmase que, en este lugar de su especulación, Agustín corrige a Plotino, el cual, sin embargo, le fué útil, como a menudo lo recuerda al hablar de sus deudas con relación a los *Platónicos*.

Y puesto que todo lo que existe como realidad positiva es bueno, el mal no puede ser más que una privación, la privación de un bien, y no puede encontrarse sino en una cosa buena, cuando llegan a faltarle la *medida*, la *forma* o el *orden* (*modus, species et ordo*), que determinan, en cada sujeto o grupo de sujetos, su parte de ser.

Por otra parte, uno está seguro, por tanto, que el mal, que corrompe al bien, jamás puede corromperle por completo; porque entonces él se corrompería a sí mismo, ya que no puede subsistir sino en el bien.

Esta privación del bien, en la que consiste el mal, puede encontrarse ya en el orden de las realidades naturales, ya en el de las acciones morales. En el primer caso, el mal se traduce mediante el sufrimiento, que resulta de una carencia de integridad en el cuerpo o de una desproporción entre lo que el alma desea y lo que le sucede; en el segundo, el mal es la iniquidad, desorden de la acción cuando falta a su norma.

Pero, ¿cuál es aquí la causa?

Es imposible decir que Dios haya hecho el mal, él que es infinitamente bueno. Además, puesto que el mal no tiene ser

propio, no ha necesidad de causa propia. Dios no podría crearlo sino creándolo del no ser, lo cual es absurdo. Esto es cierto en cuanto al mal natural y también al mal moral. La voluntad que conduce al mal es buena en sí misma. De su movimiento natural se dirige al bien bajo el impulso divino. Dios no es, pues, el autor de sus desviaciones. ¿Cuál es, por tanto, la causa de ello? Ella misma, no por la busca positiva del mal, sino por la de lo menos bueno, que la tienta. El mal, aquí, no tiene causa *eficiente*, sino más bien *deficiente*. Cuando la voluntad se separa de un bien superior para dirigirse hacia un bien inferior, el mal no radica ni en el bien superior ni en el bien inferior, sino en la misma desviación. No se desciende para amar un objeto que en sí mismo sería un mal; todo el mal se encuentra en el descenso o caída cuya causa, una vez más, no es una eficiencia propiamente dicha, sino una deficiencia.

Nos queda el que hay mal en el mundo, y que no lo habría si Dios hubiera querido que no lo hubiese. Hay que encontrar, pues, una razón para que el mal exista sin lesionar la sabiduría, la bondad y el poder divinos, que no pueden ser encausados. Esta razón es el orden universal, teniendo en cuenta que la creación no puede reflejar la perfección divina sino por su diversidad, sus escalonamientos y las oposiciones que de ello resultan. Cada cosa es buena; pero su conjunto es muy bueno, no sólo a pesar de los sacrificios particulares que lleva consigo, sino en razón de dichos sacrificios, como un poema es bueno en razón de la caída de las sílabas a las cuales suceden otras y de la interposición de los silencios.

En otros términos, el mal concurre al esplendor del orden y a la mejor obtención de su fin tal como Dios lo enfoca, y lo es únicamente porque no podemos concebir ni sentir esta doble condición que el mal nos agravia.

Verdad es que el dolor existe; pero el dolor también es útil, y útil para el bien universal; pues concurre a la conservación de los vivos, a quienes invita a defenderse. El dolor es también una condición del orden físico al mismo tempo que es su efecto. Y lo mismo ocurre en el orden social. ¡Cuántos

bienes sabe sacar Dios de las acciones pecadoras! ¿Podría dudarse por poco que uno se mire a sí mismo o alrededor de sí?

Ahí se detendría, sin duda, la consideración puramente filosófica del problema. Pero Agustín sabe que el plan del Creador era otro y mucho más favorable para su criatura. Sabe que la humanidad está caída y sus relaciones con su medio permanecen anormalmente hostiles en relación con lo que Dios había instituído al comienzo. En esta relación, el mal no es solamente un límite y un accidente del bien: es una sanción, y es cierto cuando se dice que el mal es siempre un pecado, o una sanción del pecado (*sive culpa, sive pœna*).

Santo Tomás dejará restringida más tarde y muy claramente esta fórmula al dominio de lo voluntario, haciendo observar que en el hombre sólo el mal es contrario a una voluntad que contempla el bien en general, de igual modo que en el hombre sólo el mal de la acción es el hecho de una voluntad orientada naturalmente hacia el bien. Síguese de aquí que en el hombre solo, en este mundo, puede haber propiamente una pena, del mismo modo que en él sólo puede haber pecado.

El mal del hombre, sea cual sea, no es, pues, natural, declara Agustín; es decir que es contrario a la naturaleza tal como Dios la había querido. No es una razón para dejar de considerar el mal en general tal y como se encuentra en el universo todo, y Agustín no se preocupa de él; pero su preocupación principal será siempre mostrar al hombre a la greña con una situación anormal y con agentes que no han cambiado por el hecho de que él mismo haya cambiado y haya perdido su salvaguarda.

Desde este punto de vista, en el fondo no hay más que un mal, que es el pecado. Todo lo demás es orden, y en este orden universal el mal se encuentra, por así decir, anulado, reducido al estado de función, como el bien mismo.

Pero, ¿de dónde procede, a su vez, el pecado? De la libertad humana, responde Agustín, la cual, siendo falible, puede volver al bien y al mal. Dios podría impedir esta con-

secuencia si quisiera; pero no se halla obligado a quererlo, y ha considerado que el no quererlo era más conforme con el orden moral tal como lo había concebido. Este orden es, por ello, más rico, puesto que lleva consigo muchos grados y no tan sólo un grado supremo.

El que haya seres a quienes Dios hizo impecables, no impide el que sean pecadores en sí mismo, al haber sido sacados de la nada y no de la substancia del Dios perfectísimo. Ahora bien, esta naturaleza humana, por pecadora que sea, es buena; tiene todo lo que ha menester para alcanzar su fin. ¿Qué más puede exigir? A ella únicamente es a quien debe inculparse si no consigue la felicidad.

El pecador diría en vano: ¡que me dejen mejor en la nada si no voy a ser feliz! En el fondo, nadie desea no ser; tan sólo desea no sufrir; apetece el descanso donde hay más ser que en la misma agitación, porque hay más constancia. Pero si Dios hace que tú seas pecador, conforme al deseo de la naturaleza, yo lo atribuyo a su bondad; y si quiere también que seas, contrariamente a tu voluntad una vez pecadora, lo atribuyo a su justicia.

Resta el que Dios podía salvar a todo el mundo si hubiera querido, y esto sin violentar a nadie. ¿Por qué no lo ha querido? Sólo El lo sabe. Si tú quieres saberlo, dice Agustín, busca a uno más sabio que yo; pero cuida no te encuentres sólo con un presuntuoso (5).

Cuando Agustín pretende que el mal sirve al bien, que el pecado aprovecha a la virtud y que el orden natural se halla así favorecido por el mismo mal, bien se da cuenta de la protesta que al momento se eleva en ciertas conciencias. «¡Cómo!—dícese—¿Hay en la obra de Dios seres que necesitan del pecado de los demás para ir al bien? ¡Absurdo! responde el pensador. El mal no es necesario para nadie; pero si existe, ¿no es preferible que sirva para el bien? A

(5) *De Spir. et Litt*, c. XXXIV.

decir verdad, por poco satisfactoria que parezca esta solución, sería difícil decir otra cosa.

Para acabar, Agustín no pretende que el pecado sea necesario para la perfección del universo, lo que le absolvería en cierta manera y haría injusto su castigo. Lo que es necesario para la perfección del universo son las almas, las cuales si quieren pecan, y si pecan son desgraciadas. Y si ellas no pecan y alcanzan la beatitud, resulta de eso la perfección del universo. Si por el contrario pecan y caen en la miseria, el universo no es por ello menos perfecto (6).

En cuanto a la proporción del bien y del mal en la totalidad de la obra divina, ignórase; pero Agustín piensa que el bien prevalece inmensamente; pues cree que las multitudes angélicas fieles a Dios son mucho más numerosas que todos los pecadores reunidos (7).

---

(6) *De Lib. Arbitr.* l. III. c. III; *De Civit. Dei*, XI, XVIII; XII, III, V; XVII; XVIII.

(7) *De Civit. Dei*, XI, XXIII.

SANTO TOMAS DE AQUINO

EN concurrencia con San Agustín, habría ocasión de hablar del *Pseudo-Dionisio,* que trata del mal en neo-platónico rectificando, como el mismo Agustín había tenido que hacer, lo que de aberración existía en el neo-platonismo, teniendo en cuenta las creencias cristianas. Pero lo que señalaríamos no habían de ser más que repeticiones en relación con San Agustín y con Santo Tomás que fustiga a uno y otro.

Igualmente, según Agustín y el Pseudo-Areopagita, y antes del Aquinate, se podrían citar evidentemente muchas cosas, alinear muchos nombres, pero sin verdadero interés; pues el pensamiento cristiano y la especulación agustiniana, ligeramente enriquecida por Dioniso, forman todo el fondo explotado por los pensadores hasta la constitución de la síntesis tomista. Apenas si León el Grande, Isidoro de Sevilla, Boecio y algunos otros sirven para mantener la cadena que une el siglo V y los siglos XI y XII. Sabemos que las invasiones bárbaras y las devastaciones sociales dispersaron los hogares culturales, absorbieron los ocios, desviaron los esfuerzos y descorazonaron los espíritus. En cuanto a los pensadores como Escoto Erigena, Gerberto, Guillermo de Champseaux, Abelardo, Anselmo de Cantorbery, Hugo y Ricardo de Saint-Víctor, Bernardo de Cleraval, Guillermo de Auvernia o Vicente de Beauvais, y en lo referente a los contemporáneos de Santo Tomás: Alberto el Grande, su maestro, Raimundo

Lulio o Guillermo de Occam, todos estos pensadores viven, en cuanto al problema del mal, del doble fondo que acabamos de explorar: el fondo judeo-cristiano en lo que concierne a los puntos de vista esenciales, que son más que humanos, y el fondo agustiniano que Santo Tomás purifica y precisa para legarle a un amplio porvenir.

Pasamos, pues, inmediatamente a la doctrina tomista, no para explotarla, lo cual haremos ampliamente a continuación, sino para señalar sus dominantes, que habremos de tener presentes, sin cesar, en el alma.

Lo que choca en las exposiciones de Santo Tomás con referencia a nuestro problema, es la externa coherencia de las nociones que emplea y realza. De las tesis tomistas no podría decirse, como al parecer decía Calígula de las de Séneca, que son «arena sin cal» (1). Aquí tenemos cemento romano, casi roca granítica.

Comenzando por el principio, Santo Tomás plantea en tesis metafísica que el bien es idéntico al ser; que el mal, opuesto al bien, no tiene existencia propia. Es; pero la palabra ser así empleada no designa una existencia natural, no tiene más valor que el de cópula, que sirve para unir los elementos de un juicio verdadero. En este sentido también se dice que la noche es, aun cuando sólo sea una ausencia de día.

Precisamente, el mal es una ausencia de ser; pero no una ausencia cualquiera. La ausencia de alas en los hombros de un hombre no hace de él un sujeto del mal. Agustín había olvidado esta observación; quien la introduce primero es Anselmo de Cantorbery, añadiendo a la definición agustiniana del mal: *privatio boni*, el epíteto *debiti*, que es, efectivamente, lo esencial (2). Santo Tomás se apresura a recoger la noción, y explica que en todo y en todas partes hay una naturaleza de las cosas, y que en relación con esta naturaleza de las cosas, de este *debitum naturae*, es como debe juzgarse el

(1) Cf. Suetonio: *Calígula*, 53.
(2) San Anselmo, *De Casu Diaboli* y *De Conceptu virginali*.

mal. Después de él, se distinguirá siempre, cuidadosamente, entre la simple ausencia del bien o *negación* y la *privación* propiamente dicha, que es ausencia de un bien debido. La palabra *privación*, en francés, admite ese sentido; pues si uno quiere expresarse con justeza, no se dirá que el hombre está privado de alas, sino simplemente que no las tiene.

El mal es, pues, una privación, y como una privación no está en el aire, el mal no tiene existencia sino en un sujeto bueno, por gracia de un sujeto bueno, de tal modo que no hay más existencia aquí que la de este sujeto con una carencia. Tal es lo que permite afirmar esta proposición de apariencia paradógica: el mal es cierto bien (*malum est quoddam bonnum*); pues todo cuanto hay de ser en el sujeto deficiente, por deficiente que sea, es un bien.

¿Se objetará que la muerte, por lo menos la de los hombres y la de las cosas, que todo el mundo llama un mal, no tiene sujeto, ya que consiste precisamente en la destrucción del sujeto? La respuesta es fácil. Mediante la muerte, el sujeto se halla destruído en cuanto a su forma actual; pero subsiste bajo una nueva forma; pues en la naturaleza no hay aniquilación, no hay más que transformaciones, con persistencia de un sujeto común que es la materia pura. No hay, pues, mal sin un sujeto bueno, ni siquiera la muerte; porque la materia pura es también buena, a título de potencialidad perteneciente al mismo género que su acto. Que si todo ser actual es bueno, toda potencialidad que le prepara también es buena. Porque no habían tomado en consideración más que su lado negativo, es decir, negativo de *formas*, Platón y después de él Plotino habían creído ver en la materia un mal y el principio del mal. Aristóteles se había abstenido de semejante error, según ya hemos visto.

El sujeto del mal que se dice ser un bien, no es, naturalmente, el bien al que se opone el mal y del que justamente es privación. De este modo, el mal de la ceguera no descansa sobre la vista, de la que priva la ceguera, sino sobre el ser viviente que se halla privado de la vista. Tan evidente es esto que es casi simple el señalarlo; pero en tales abstraccio-

nes se ofuscan muchas gentes. Luego el sujeto del mal, que es siempre un bien, puede ser un bien ya sea a título de substancia o de persona, ya a título de acción. El mal que afecta a la substancia o a la persona la debilita más o menos en cuanto a su misma capacidad de existencia y en cuanto a su acción, que exige, para ser perfecta, la plenitud de sus recursos. El mal que afecta a la acción es aquel que la desvía de su fin, privándole de la rectitud o de la medida requerida para tal fin. Pero ya se trate del sujeto substancial o de acción, el mal jamás puede suprimir todo el bien, sin el cual se suprimiría a sí mismo al eliminar su soporte. Si queriendo cegar a un hombre se le mata, ya no hay ciego; y si al matarle se pudiera suprimir su materia, no habría allí más que la nada, y en ésta no hay ni bien ni mal.

¿Cuál es la causa del mal? Santo Tomás reconoce con Aristóteles cuatro especiles de causas. Efectivamente, una cosa puede tener por causa: primero, la materia de que está hecha y sin la cual no existiría (*causa material*); segundo, la forma de existencia que posee y sin la cual tampoco sería, o no sería lo que es (*causa formal*); tercero, el fin para el cual se realiza y cuya ausencia suprimiría su razón de ser (*causa final*); cuarto, finalmente, la actividad que la lleva a la existencia (*causa eficiente*). El mal siempre tiene una causa material, puesto que siempre tiene un soporte, según acabamos de expresar. Nunca existe causa formal, puesto que no es una naturaleza, sino que viene por el contrario, en sustracción a las naturalezas a título de privación. Tampoco hay causa final, pues lo que disminuye las naturalezas de las cosas las debilita en relación con los fines que ellas persiguen, y el mismo no-ser de la privación en que consiste el mal no sabría tener fin: la nada no tiende a nada.

Queda la causa eficiente, y conviene que haya una, pero que no propenda al mal: el mal procede de ella *por accidente*; es un resultado, no un fin, al no ser jamás querido por él mismo. Siempre que se va hacia el bien se encuentra uno con el mal. El gato, al buscar su vida o su distracción, suprime el ratón; el joven, al buscar su placer, se agota o lesiona un

destino extraño; pero, ¿dónde se halla aquí la búsqueda del mal? «Hacer el mal por el mal» es un modo de hablar que se usa a veces y que designa un hecho psicológico muy conocido; pero también no es más que una manera de hablar; a lo que tiende en realidad el que está obligado a hacer el mal por el mal, es a una expansión de la vida, a una satisfacción que en sí misma no es en modo alguno un mal. Y lo mismo ocurre con la naturaleza. La naturaleza construye siempre; las destrucciones sobrevienen. Esta distinción de tal modo es capital que constituye una de las llaves de nuestro problema, y por eso Santo Tomás la ha puesto de gran relieve.

Adquiere su valor sobre todo al aplicarse a Dios. Dios no es en modo alguno causa del mal. En todas sus especulaciones, Santo Tomás tiene un cuidado extremo en exonerar por entero, a tal respecto, la Causa primera. Todo emana de ella bajo el aspecto del bien, porque Dios está en todo y en todas partes es causa del ser. El no-ser llamado mal es una vegetación parasitaria que tiende a la imperfección de los seres y de las actividades creadas, pero cuyo origen no se remonta al primer Principio. No hay causa primera del mal.

Sin embargo, puesto que el mal forma parte de nuestra experiencia y es menester que haya una razón de él, y como por otra parte, toda razón que pueda invocarse depende necesariamente de la Razón primera, nos hallamos en la obligación de confesar no que Dios sea causa del mal, sino que es causa de que el mal sea, en sentido de que la creación emanada de él es tal que el mal resulta de ella. Y puesto que el mundo emana de él libremente, según se establece de modo firme en teodicea, Dios es, por tanto, libremente causa de que haya mal en su universo. Si él hubiese querido que no lo hubiera, no habría tenido más que crear o producir una criatura perfecta en su género.

¿Era posible esto? Seguramente. Pero ¡qué extraña suposición! Disertamos sobre el universo, y ¿qué es un universo, sino un escalonamiento de seres ligados por sistemas de acciones, cambios y sucesiones infinitamente variados de fenómenos? Además, estimamos, en tanto en cuanto podemos com-

prender los fines divinos, que así debía ser la creación. ¿Por qué?

Santo Tomás parte de esto: que el mismo Bien divino es el único fin que Dios puede proponerse al obrar. Cualquier otro motivo no podría ser para él razón suficiente de acción. Sólo Dios puede mover a Dios, si así puede decirse. Y cuando decimos que el Bien divino es la única razón plausible de la creación, no se trata del bien divino para acrecer, lo cual es imposible, sino del bien divino para manifestar y repartir. Para estar en la lógica del caso, y sin querer además imponer nada a Dios, se debe considerar como conveniente el que Dios realice una acción capaz de manifestar con un poco de amplitud las riquezas, «infinitamente infinitas», como diría Spinoza, de la única y simple esencia creadora. Lo que Dios posee como riqueza de ser en la unidad no puede ser manifestado en lo exterior sino por una pluralidad; de otro modo se trataría del mismo Dios, o también de una naturaleza única incapaz de representar otra cosa que un punto de vista, y en modo alguno una riqueza En el género animal, por ejemplo, el ejemplar viviente más hermoso que pudiera soñarse no expresaría nunca la virtualidad de la vida como lo hace el conjunto de la clasificación natural. El león más hermoso no sustituye, en tal aspecto, a una hormiga. Pues lo mismo ocurre con las formas generales del ser. Las necesitamos variadas para dar satisfacción a lo que concebimos como fin creador. Decimos variadas, y no de una manera cualquiera; deben estar escalonadas, pues por tales escalonamientos se manifiestan los valores. Sucede lo mismo que con la serie de los números, según la comparación de Aristóteles continuada sin cesar por nuestro Doctor.

Por otro lado, la manifestación de Dios no puede ser únicamente estática; sin lo cual Dios reservaría para él solo lo que hay de mejor: la facultad del don. Hemos menester de un universo de cambios, un universo dinámico. Ahora bien, ¡tratad de poner en relación de acción a seres de naturalezas diferentes y escalonadas en valor sin que resulten choques e interferencias de actividades que tienen carácter de mal!

Otra cosa muy distinta será si esas diversas naturalezas han de compartir un terreno común de actividades, un sujeto uno de esas actividades como es la materia. Y más aún si conviene a cada naturaleza manifestarse diversamente en individualidades variadas mostrando sus virtualidades, como el conjunto de las especies manifiesta las del ser.

Santo Tomás valora estas consideraciones con mucha fuerza y concluye que la permisión del mal era necesaria, según nuestras concepciones, para que el universo fuera el más perfecto posible en relación con el papel que debía realizar. Esto es tanto más cierto, en su concepción, cuanto que para él, el objeto propio de la creación no son las criaturas consideradas por separado, sino su orden, el sistema de sus relaciones, como en un ser vivo lo importante es la vivencia y no sus órganos, sus tejidos o sus células.

Santo Tomás no cree por este hecho en un Alma del mundo a la manera de los antiguos; para él, el universo es una unidad de orden, un *cosmos*; pero trátase siempre de una organización cuya belleza y valor pertenecen a un conjunto. Y puesto que este conjunto, como tal, implica sacrificios que llevan el nombre de males, puede decirse que estos males son indirectamente requeridos para la perfección del universo, y en ese sentido debiera permitírseles.

Háblase aquí con precaución; pues Santo Tomás no admite que el mal, considerado como tal, sea un elemento del bien del universo. Lo que concurre al bien de éste, son los bienes particulares que el mal ocasiona y de los cuales es condición. Nuestro autor corrige así a San Agustín, que parecía querer integrar el mismo mal, como tal, en la belleza universal, como las sombras en un cuadro, como un silencio o una disonancia en una sinfonía, como la caída de las sílabas en un discurso. Estas expresiones se comprenden; pero no son precisas; las comparaciones son odiosas; ahora bien, en semejante materia, Santo Tomás se ajusta a la precisión rigurosa.

Quédanos que el universo es bueno por el mismo hecho de toda la naturaleza que nos rodea y que ocasiona el mal.

Suprimid éste y suprimís todo ese inmenso movimiento de los seres y esa abundancia de la ciencia, sobre todo cuando se la considera en su duración al mismo tiempo que en su extensión. Entonces es cuando la eternidad de Dios al igual que su infinidad encuentran en ello su representación imperfecta.

Por lo que concierne al hombre, el mal se revela bajo la forma del sufrimiento y la muerte, por una parte, y por otra, bajo la del pecado. En lo que se refiere al primer caso, Santo Tomás, teólogo, sabe muy bien que la muerte y el sufrimiento, tal y como los conocemos, no estaban previstos en el plan primitivo de nuestra naturaleza; pero allí donde se trata de doctrina general, no entra en esta consideración; pues Dios, según él, hubiera podido muy bien crearnos tal como somos; después de la Redención nos dejó ahí; es menester, por tanto, que tal estado pueda justificarse. Se justifica, en lo que concierne al dolor, por sus múltiples utilidades fisiológicas y morales; en lo que se refiere a la muerte, por las necesidades de la especie como para todos los vivientes, y por la vida eterna.

En cuanto al pecado, el único responsable es el libre albedrío. No hay duda que Dios es quien ha creado el libre albedrío; pero también el libre albedrío es bueno. Sus desviaciones no proceden de su naturaleza, ni tampoco de las presiones exteriores, aun cuando ellas le soliciten, sino de su propia autonomía funcional, que Santo Tomás analiza con una sagacidad que jamás ha sido igualada por nadie. El maravilloso pensador que es Aristóteles le sirve de modelo; toma prestado del Estagirita notaciones decisivas; por su lado, le secunda Agustín, proporcionándole la noción de la causa *deficiente* que sustituye por la causa *eficiente* que el mal no permite; pero sobrepasa todo eso con una riqueza de argumentación que volveremos a encontrar a continuación.

El esquema es éste. El pecado es el mal de la acción humana en cuanto es humana, es decir, voluntaria y libre. En principio, toda acción tomada en sí es buena, como todo ser, y, aquí, como manifestación de la vida. Pero como todo ser y como la misma vida, la acción puede caer, es decir, carecer

de lo que debe tener. Y como la acción se caracteriza por los fines que persigue y que son su razón de ser, el defecto o culpa de la acción no puede ser más que su incapacidad de alcanzar este fin. Ahora bien: este defecto se produce cuando la acción escapa a su regla, que es la razón, maestra de los fines humanos. Bien entendido que la Razón divina se halla en la cima de todo, y por eso también se encuentra ofendida cuando ofendemos la nuestra.

¿De dónde puede venir esta desviación? De la atracción de otro fin no subordinado a la primera y de la caída de la voluntad en este sentido. ¿Qué es lo que determina esta caída? Sólo la voluntad, pues es libre, y si hay ocasión de subir más alto que ella para el bien, que es una *positividad* dependiente de la causa de todo el ser, la regresión causal se detiene en ella para el mal, que es una defección de la voluntad insumisa a su norma, y que pone su acto en consideración de otra cosa que de momento le agrada más.

Señalemos que la atracción hacia otra cosa no es el pecado. Un joven no pecaría buscando el placer, si eso nada comprometía. El pecado no consiste tampoco en la no-consideración de la norma, en la cual no está uno obligado a pensar siempre. El pecado consiste en obrar en estas condiciones, y no tiene más causa que el propio querer.

Dios no es, pues, causa del pecado, como tampoco de ningún mal, aun cuando sea causa primera de la acción pecadora en su *positividad,* de igual modo que es causa primera de todo el resto. Y la causalidad de Dios vuélvese en lo que concierne a la sanción. Pues todo pecado lleva consigo una sanción. Es una especie de desquite, de reacción del orden turbado contra quien le conturba. El Jefe de este orden es aquí el primer autor de la sanción, aun cuando obre por intermediarios, y finalmente a él es a quien hay que atribuírselo como su causa primera.

Santo Tomás señala que la sanción del mal moral no se aplica a la misma acción mala, sino a quien la hace y de la cual es responsable. Como es responsable por su voluntad, su voluntad será la que quede obligada. «El pecado es el mal de

la acción; la pena es el mal del agente» (3). La pena alcanza sin embargo, a la acción por substracción más o menos grande de los elementos que concurren a ella, y en esta misma la voluntad está obligada.

En cuanto a las formas de la sanción, no podemos detenernos aquí en su detalle; pero Santo Tomás distingue estas formas según los diversos órdenes en que se encuentra comprometida y que puede, por tanto, turbar nuestra acción. Existe primeramente el orden interior de la conciencia, y entonces la mala acción se halla sancionada por el remordimiento. Existe el orden de la naturaleza, donde las reacciones son físicas, pero pueden tomar providencialmente el carácter de sanciones morales. Existe el orden social, que reacciona mediante la ley. Existe el orden universal, cuyos efectos retardados dan lugar a las sanciones de ultratumba, siempre bajo la presidencia del Agente primero, que es también el Jefe del orden.

Una vez más, una multitud de nociones particulares encuadran y vivifican estos temas generales. La cristiandad los ha vivido la mayor parte desde que tales tesoros fueron vertidos en la ciencia. Aquí, Tomás es el maestro jamás puesto en duda, dejando para Agustín la gloria de haber sido el iniciador en lo que concierne a la especulación, ya que siempre la inspiración procedió del Evangelio (4).

---

(3) C. *De Malo*, q. 1. a. 4.
(4) Cfr. *Summa theologica*. 1.ª Parte. q. 48.

EL PENSAMIENTO REFORMADO

VOLVIÓSE una importante página en el libro del pensamiento occidental, el día en que surgió aquel alba, en parte tenebrosa, que ha sido denominada con el hermoso nombre de Renacimiento Erase un alba, pues muy cierto es que por entonces

se descubría con un gozo de aurora
que los hombres habían pensado mucho antes (1)

en los tiempos de Platón, en los de Séneca, y en los de Homero. Pero ese alba era tenebrosa porque

el vetusto sol gótico moría en el horizonte (2);

porque los pensamientos cristianos declinaban, activos todavía, pero separados, en el cerebro de los pensadores, de sus estructuras medievales, y porque

la muerta catedral sobre una extraña tierra
no hacía ya surgir iglesias en torno de ella (3)

(1) Fernand Gregh. *La Chaine éternelle.* Amyot.
(2) V. Hugo. *Les Rayons et les Ombres*: Que la musique date...
(3) Idem.

es decir, que la gran construcción teológica estaba abandonada y sustituída por capillas laicas o laizantes, sin ningún fervor sagrado.

Sin embargo, nada se repudiaba. Así, en lo que se refiere a nuestro problema, no se ven sustituciones doctrinales acusadas. Se percibe solamente, en las palabras y en las costumbres, una vuelta solapada de las máximas y prácticas paganas. En este aspecto existe decadencia; y lo que hay de grave en ello es que de esta decadencia es víctima el propio mundo religioso, y aún más que víctima, al ir con frecuencia hasta la complicidad más abierta.

Así se preparaba el movimiento que, bajo el nombre de Reforma, iba a asestar tan recio golpe a la cristiandad entera.

En esta Reforma, en la que la revuelta de Lutero da la señal, el problema del mal estaba llamado a jugar un papel importantísimo. Contra el mal es contra quien pretenden alzarse. Se le atestiguaba y teníase la tendencia a exagerarle para justificar la secesión violenta con que se había pretendido oponerse a él. De la cuestión de hecho se pasaba a los asertos doctrinales. El género humano se hallaba corrompido; el pecado era vencedor; la naturaleza demostraba su impotencia; no se podía esperar la salvación sino de un socorro omnipotente. De ahí a negar todo su valor a las obras humanas, a rechazar todo el esfuerzo del alma por el lado de la fe, y a impugnar el libre albedrío en presencia de los efectos del pecado original, no había más que un paso. Y eso es lo que corrientemente enseñará el protestantismo.

Las obras no cuentan para nada. Todo procede de la fe que nos liga a Cristo y nos beneficia con la salvación que él trae consigo. Cuando Erasmo publicó contra tales ideas nuevas su tratado de *El Libre Albedrío*, replicó Lutero con un tratado de *El Siervo Albedrío*, donde sostiene a fondo su doctrina negadora, figurando el hombre como una cabalgadura que cabalga a gusto de Dios o de Satanás, pero que por sí propia no sabría decidir su camino. No puede darse por sí misma a uno de ambos jinetes. Son ellos quienes se la disputan, y mediante la *predestinación* Dios es quien se la lleva.

Sin esta intervención victoriosa, el mal es por necesidad el vencedor y el hombre se halla irremediablemente perdido.

Lutero no teme expresar: «el pecado es nuestro ser», y uno de sus discípulos, Matías de Iliria, traduce su pensamiento diciendo que nuestra naturaleza es «como vino que se tornó vinagre» y por ello positivamente corrompida. En estas condiciones, nuestro estado es irremediable. La gracia de Cristo hará tan sólo que no se nos impute más; pero ello subsiste. No hay como en el catolicismo, íntima *justificación*.

Calvino, en su *Institution chretienne*, corrobora la doctrina y también atribuye todo el mal humano a una desobediencia primera que, al separar al hombre del Creador, le ha hecho impotente no sólo para situar un acto bueno en el orden sobrenatural del que está privado, sino para realizar un acto libre. Está «detenido en la servidumbre del pecado» y depende totalmente de la gracia.

Otra desviación gravísima de la Reforma antigua consiste en que hace a Dios autor del mal, con el pretexto de que él solo es el autor de todo. «Dios obra todas las cosas, escribe Melanchton. Es el autor del adulterio de David y de la traición de Judas de igual modo que de la conversión de San Pablo» (4).

Semejantes doctrinas no prevalecerán por mucho tiempo; pero el pesimismo teológico de Lutero y de Calvino se encontrará atenuado y unido al nombre de San Agustín, en el jansenismo del siglo XVII. Jansenius, mediante su *Augustinus*, será el promotor de ello. Port-Royal-des-Champs será el instrumento de su aparición, y hasta el gran Pascal recibirá con él una impronta profunda.

Cuando la era de las *Variaciones* de las Iglesias protestantes descrita por Bossuet haya visto volver y volver otra vez los temas primitivos, veremos al filósofo Lessing (1729-1781) modificar enteramente la situación «liberando» al protestantismo de sus lazos teológicos, restituyéndolo a la libre discusión racional, y con ello a una evolución indefinida, las nocio-

(4) *Comentario sobre la Epístola a los Romanos*. 1515.

nes que hasta entonces habían extraído de la Biblia, asegurando a su autoridad una permanencia ya muy relativa.

De este pensador ha salido en gran parte el *protestantismo liberal*, formula de desmenuzamiento que no deja subsistir dogma fijo. No hay que asombrarse, en estas condiciones, de que en el corazón mismo del protestantismo puedan hoy surgir doctrinas profundamente diferentes en lo que concierne a nuestro problema.

Existen dos que han arrojado algún lustre sobre él y que introducimos aquí para no volver en su momento. Una se halla expuesta en los *Entretiens*, de Ernest Naville, candentes y sabios, bastante próximos a la tradición auténtica del cristianismo para no llamarlos comentario. La otra se expresa en una obra importante de Wilfried Monod, que ha asombrado a los mismos protestantes.

El volumen de que hablamos, publicado en 1906, desenvuelve una conferencia dada en Sainte-Croix el 1904. Lleva por título: *A los creyentes y a los ateos* (*Aux Croyants et aux Athées*). El autor declara en ella que el espectáculo del mal en su doble forma: sufrimiento y pecado, no permite mantener la creencia tradicional en un Dios igualmente bueno y omnipotente. Dios no ha podido crear semejante mal. Dicen que sólo le ha permitido; pero si le ha permitido expresamente, voluntariamente, es lo mismo; tiene la responsabilidad de ello y la toma a su cargo. Y si dicen que se esfuerza por impedirlo, entonces eso es, precisamente, el dualismo; pues lo que se esfuerza por impedir es la obra de una potencia independiente y adversa. Dios se esfuerza; ¡ sea ! pero no lo consigue sino en una medida restringida, y no es, por tanto, omnipotente.

¿Por qué no aceptar esta solución? Puede ser que ello disminuya a Dios metafísicamente; pero esto le engrandece moralmente, y ¡ qué estimulante para invitarnos a procurarle nuestra ayuda, como él mismo pide (*adjutores Dei*) ! La existencia del mundo tal como es, aparece cual un misterio. La certeza es que Dios quiere mejorarle con nuestro concurso, y nosotros tenemos para nosotros la esperanza, gracias a la

ley de progreso. De tal modo que la omnipotencia de Dios, si deseamos mantenerla, no debe ser situada en el comienzo de las cosas, sino en el final, después de nuestra victoria común sobre el mal. El verdadero Dios, el Dios omnipotente, es el Dios que viene.

En un estudio final, el autor aporta un correctivo a este desarrollo. Dios, dice, es tal vez omnipotente en sí mismo; no conociendo su esencia, no podemos afirmar o negar nada de ello. Pero lo cierto es que toda esta omnipotencia, si existe, no se ha manifestado en la creación, cuyo procedimiento por etapas es ya señal de condiciones sufridas y de impedimentos que vencer. En la historia, se ve bien que el libre albedrío se opone constantemente a Dios. El pecado es en oposición a los fines divinos, un formidable obstáculo que la Providencia bienhechora está lejos de vencer siempre. ¿No sería mejor en tales condiciones, volver a la antigua idea de un Demiurgo subordinado a Dios, pero actuando en la obra de la creación con cierta independencia? Planteada la creación, el Dios de amor acudiría a nuestro llamamiento para acabar la obra en el sentido del bien.

Mas tarde, en 1934, W. Monod ha publicado una importante obra titulada: *Le Problème du bien*, donde vuelve con variaciones a sus pensamientos anteriores.

Lo que la lectura de tales páginas sugiere es la idea del desarrollo actual de los pensamientos occidentales frente a los problemas vitales; pero también es, religiosamente hablando, la obstrucción, en ciertos medios protestantes, de los dos caminos o vías señalados por Pascal para llegar a la Providencia: la vía «incierta» de la metafísica, y la vía real a través de Jesucristo.

LA ERA CARTESIANA

El importantísimo movimiento inaugurado por Descartes habrá de retenernos bastante tiempo. Este pensamiento ha levantado tal oleaje, que sus efectos no podían dejar de ir muy lejos. Individualidades como Pascal, Malebranche, Leibniz, Spinoza, dependen estrechamente de él, por lo que semejantes pensadores tienen derecho a una extensa audiencia.

DESCARTES
(1596-1650)

El mismo Descartes ha escrito poco en materia moral. De una manera general, se atiene a los datos tradicionales en relación con su cristianismo. Tan sólo en su correspondencia con Chanut, con la princesa Elisabeth y con la reina Cristina se pueden encontrar algunos puntos de vista particulares sobre moral, especialmente en lo que concierne a nuestro problema. A este respecto, aparece influenciado con bastante fuerza por las ideas estoicas, según hemos señalado al hablar del porvenir póstumo de la secta. El soberano bien consiste para él en la misma virtud y no en lo que ella puede producir, y la desgracia que le es contraria, no consiste, pues, sino en la ausencia de virtud.

A este respecto, distingue entre la *Felicidad* y la *Beatitud*. La primera se compone de lo que los Estoicos llamaban los bienes de la Fortuna; la segunda es el contentamiento de la sabiduría cuando se halla en posesión de bienes *que no dependen más que de nosotros*. De modo que la verdadera beatitud no puede ser turbada por nada del exterior, y es compatible con la ausencia de la felicidad. Sin embargo, ella misma implica normalmente el placer, pero juzgado en razón y buscado por su valor razonable.

Además, Descartes no deja de elevarse por encima de los puntos de vista pragmáticos y de los horizontes puramente terrestres. Está de acuerdo con el pensamiento cristiano para adjudicar a la inmortalidad lo que Kant llamará el reino de los fines. es decir, el encuentro del bien moral con la *felicidad*, que coincidirá entonces con la *beatitud*.

Cree tan poco en el dualismo maniqueo, que escribe en sus *Cogitata privata*, copiados por Leibniz: «Sólo hay una fuerza activa en el mundo; el amor, la simpatía, la armonía». El mal es para él un accidente, y quien supone después, o en el fundamento, la bondad esencial del ser.

Una originalidad de Descartes con respecto del mal moral. es que extiende la noción hasta el dominio científico, en razón de su teoría del juicio. Para todos los grandes pensadores a partir de Aristóteles, el juicio científico tiene un carácter de necesidad que resulta de una evolución espontánea del espíritu frente al objeto que responde a su tendencia propia. La voluntad no interviene en ello, si es que debe intervenir, sino en caso de inevidencia objetiva, y el producto entonces es *opinión*, o *convicción reflexionada*, o *fe*, pero no ciencia. Para Descartes, todo juicio es obra de voluntad. Las *ideas claras y distintas* y sus vínculos naturales son propuestas a la voluntad; pero quien decide es ésta. Dedúcese de ello la consecuencia paradógica de que todo error es un pecado, porque en este caso la voluntad ha preferido la confusión a la claridad que le era propuesta por la inteligencia. Esto ocurre por precipitación, de igual modo que por pasión se dirige uno hacia lo que es error de conducta. Decíase, según Sócrates: No hay pecado sin error; Descartes aña-

de: No hay error sin pecado. Y de tal manera, observa Henri Gouhier, que la primera regla del *Método*: no aceptar como verdadero sino lo que se reconoce evidentemente como tal, ha llegado a convertirse en el undécimo mandamiento de Dios (1).

Para decir verdad, Descartes no llega a esa conclusión. Para que todo juicio falso implicase una falta moral, dice, sería menester que la voluntad se propusiera errar. Pero esta respuesta no es perentoria. También podría decirse: para pecar en alguna materia, es menester querer hacer mal. Ahora bien, eso no es exacto. En general, no se quiere *hacer mal*, y hablando estrictamente, nunca se desea. Se quiere satisfacer un capricho, un orgullo, una pasión, o una negligencia. Este último caso es el que examina Descartes al decir que su voluntad se encamina hacia la confusión porque descuida el considerar las ideas claras que le son propuestas por la inteligencia. Ahí sí existe pecado, a pesar de lo que diga.

Si quisiéramos ahondar con mayor profundidad, refiriéndonos a la filosofía general de Descartes, debiera decirse que en relación con el universo que trata la ciencia, el autor del *Methode* se ha abrogado el derecho de distinguir el bien del mal por el hecho de haber rechazado las naturalezas y las finalidades naturales. ¿Qué es el mal, sino una tara que procede de que se le ha quitado a un ser algo que se refiere de derecho a su naturaleza y que su generación tendía a procurarle? El hombre está dotado de vista; esto se refiere a su naturaleza; su procreación normal lo confirma, y por eso la ceguera es un mal para él. Igualmente los mónstruos son un mal porque representan una desviación en relación con la naturaleza de un ser y para los fines de la potencia generadora que le concierne. Ahora bien, Descartes no reconoce *naturalezas*. Esta para él es un ídolo. Presiente las *formas substanciales*, sus mortales enemigas, y la consideración de los fines se halla ausente de su investigación por una razón semejante. En su filosofía, después del revés inicial, todo es el resultado

(1) Henri Gouhier, *La Pensée religieuse de Descartes*, p. 215. Ed. Vrin.

del conflicto de las leyes, sin ninguna finalidad discernible, sin nada de *normal* o de *anormal* por consecuencia; o, si se quiere, es normal y natural que así resulte. Ahora bien, el carnero de cinco patas o el ciego de nacimiento no resulta de todo ello con menos regularidad que el vidente o el carnero vulgar; no se trata sino de circunstancias diversas.

Desde este punto de vista, un tumor es tan normal como un cerebro. Podría decirse que el tumor es un mal en relación con quien le sufre: apreciación muy subjetiva; pero no en relación con una naturaleza de las cosas que no existe.

Así es como hablan los sabios cuando se colocan en el simple punto de vista de las leyes, y también lo decimos nosotros desde ese punto dejado a sí mismo. ¿Pero una filosofía general puede contentarse con eso? El buen sentido lo repugna, y el buen sentido es una filosofía que juzga todas las demás.

Por lo que se refiere a la filosofía de Descartes, es menester observar que tal «filosofía», que quiere ser una física, se establece a partir de la *memez* inicial, que le es presupuesta y no le concierne. De la complejidad infinita de esa tontería creadora deben resultar—por puro determinismo a partir de entonces—lo que se podría llamar en seguida las *naturas,* y que tendrán, en relación con ese impulso inicial, el carácter de fines.

Jamás ha dicho Descartes que la creación no respondiera a fines divinos; hasta ha afirmado frecuentemente lo contrario,—pero añadiendo que no podemos conocerlos—. «No soy tan presuntuoso», decía. Y, en efecto, en el inmenso impulso de la partida tal como la entiende Descartes, ¿quién podría pretender discernir las miras creadoras? Queda por saber si no hay en la idea de este inmenso impulso un error inmenso, y si no es más juicioso reconocer en la naturaleza una idealidad inmanente gracias a la cual los fines divinos se hallan, por una parte, bajo nuestra mirada, gracias a lo que llaman *formas* de existencia, *naturalezas.*

Sea lo que fuere, en la cuarta *Meditación* Descartes deja ver claro que no se separa, en el fondo, de las miras tradi-

cionales, puesto que se adhiere a la tesis corriente según la cual las imperfecciones de la naturaleza, sus descréditos, sus deformaciones y sus sacrificios se justifican por la armonía del conjunto. Lo cual es, de manera muy clara, volver de nuevo a la cuna.

PASCAL
(1623 — 1662.)

Puede decirse que el problema del mal, es todo Pascal, salvo los «ejercicios» del matemático que en una de sus cartas a Fermat moteja de modo tan desdeñoso; y salvo, igualmente, sus fugas juveniles hacia la física, esa *filosofía* que «no vale una hora de trabajo».

El mal en la naturaleza no le detiene; pues muy pronto se ha retirado de este orden de consideraciones, que reanimaría de la cosmología y de la metafísica, para consagrarse por entero al estudio del hombre. Y, ¿cuál es su primera afirmación? Pues que el hombre abandonado a sí mismo se halla en una completa ignorancia de sí y de su medio vital, y, en consecuencia, de lo que muy bien podrá ser su destino.

Perdido en la naturaleza, que es un infinito de las dos partes, lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño le constriñen y le ponen en la imposibilidad absoluta de conocer nada de modo verdadero; pues no ve más que relaciones inmediatas, que no concluyen nada en cuanto a los principios y los fines de la naturaleza humana, al igual que sobre cualquier otra cosa. «No sabemos el todo de nada»—«¿Cómo podría una parte conocer el todo?»—«Las partes del mundo tienen todas tal relación y encadenamiento unas con otras que creo imposible conocer una sin la otra y sin el todo». En otros términos, nuestro conocimiento es muy relativo, no se dirige sino a un medio juzgado de una manera tal cual, y en la ignorancia de aquello de lo que depende. «¿Qué hará, pues, (el hombre), sino percibir alguna apariencia del medio de las cosas, en una desesperación eterna de no conocer su principio ni su fin?» (2).

(2) Ed. Brunschvicg, II, 72.

He ahí un mal fundamental. Es el primero aquel de que se trata en la teología de la caída original. Y este primer mal debe arrastrar consigo otros muchos. De hecho, el análisis del hombre hace que le vea corrompido, al mismo tiempo que revela en él grandezas sublimes. Este desgarramiento de un ser, que sin embargo posee su unidad, aparécesele a Pascal como «un monstruo», es decir, una anomalía prodigiosa.

No hay necesidad de rehacer aquí este cuadro, cuyos elementos yacen en esos «papelotes» de que hablaba Voltaire con cierta cólera. Lo esencial en todo esto, es que el hombre está hecho de oposiciones cuya reunión en un solo ser es «incomprensible». Emparentado con el mundo superior, perteneciendo por su naturaleza al infinito del más allá, déjase ver por él caído del modo más manifiesto y, sin embargo, conserva sus señales. Su espíritu se encuentra descarriado, turbado, por imágenes desmesuradas y pasiones embriagadoras. Prácticamente, se halla arrastrado por esas mismas pasiones y entregado al culto de un «yo odioso», relacionando satánicamente todo para sí en lugar de relacionar el todo y el sí con Dios, fin de toda criatura de la que es principio. De cualquier manera, la grandeza del hombre, su bajeza, sus ambiciones naturales, sus poderes no se reconcilian. Está manifiestamente hecho para la felicidad, y no encuentra aquí en el mundo más que miseria irremediable.

Sabemos con qué elocuencia ha desarrollado Pascal este tema, recogido más tarde por Bossuet, siguiéndole quizá. Señala todas sus variaciones en todos los órdenes de actividad intelectual y práctica, individual y social, haciendo ver en cada caso lo que dice del pensamiento mismo: «¡Qué grande es por su naturaleza! ¡Y qué bajo por sus defectos!» (VI, 365). Y concluye que la contradicción, al no poder ser por ello la última palabra de la naturaleza, há lugar, sin duda, a sobrepasar a ésta y comprender que «el hombre pasa infinitamente al hombre» (VII, 434); que sus miserias son «miserias de gran señor, miserias de rey desposeído» (VI, 398); «que el hombre está perdido, que ha caído de su lugar; que lo busca con inquietud

y no lo puede ya encontrar. Y ¿quién le encaminará a él? Los más grandes hombres no lo pudieron» (VII, 431).

Entonces es cuando se presenta la religión cristiana con sus soluciones que no habían sido inventadas, sino que, puestas en contacto con los hechos, se adaptan a ellos hasta tal punto que en eso existe ya una sorprendente presunción de verdad. No decimos una certeza: Pascal afirma, igual que Santo Tomás de Aquino, que Dios hubiera podido crearnos tal como somos. Pero entonces se plantearían una multitud de problemas angustiosos que, en efecto, siempre se han planteado y que únicamente puede resolver la doctrina cristiana.

Lo que es menester preguntarnos para acabar, es el juicio que se tiene sobre esa opinión que hace de Pascal un pesimista. De tendencia y de temperamento, quizá lo es, aun cuando deben introducirse muchos matices. Es muy cierto que tiene un sentimiento profundo de lo trágico de la vida; y parece que, después de su accidente de Neully, haya vivido, por lo menos, habitualmente en un estado de angustia. Su imaginación grandiosa le representa lo que se llaman las *grandes verdades* con un relieve que ninguna descripción sobrepasa: «El último acto siempre es sangriento, por bella que sea la comedia en todo lo demás. Al final se arroja tierra sobre la cabeza, y así para siempre». «Corremos despreocupados al precipicio, después de poner algo ante nosotros para no verle». «Imagináos un número de hombres encadenados, condenados todos a muerte, de los cuales, al ser degollados cada día unos de ellos a la vista de los demás, los que quedan ven su propia condición en la de sus semejantes, y se miran unos a otros con dolor y sin esperanza, aguardando su turno: tal es la imagen de la condición de los hombres».

Esas palabras visionarias son, seguramente, de un hombre poco acostumbrado a un optimismo de buen vividor. Pero trátase en ello más de impresiones que de doctrina. Doctrinalmente, Pascal se supera cuando escribe: «No hay más bien en esta vida que la esperanza en otra», y cuando se reprocha, en la *Oración para el buen uso de las enfermedades*, de haber considerado la vida como un bien. La esperanza es, con toda

seguridad, e incomparablemente, el mayor bien de la vida; pero por frágiles que sean, hay otros. Se puede decir en matemáticas que el infinito anula lo finito; pero en lo concreto nada anula a nada. Lo mortal existe, mientras existe, de igual modo que lo inmortal, y lo que es verdadero en nuestras existencias es verdadero también en nuestros bienes. Tenemos que bendecir a Dios por el acceso que nos abre a la suprema vida humana y por el simple beneficio de existir. Pascal exagera, según hace a menudo, y esta exageración se vuelve a encontrar en el famoso pasaje que todos conocen: «No hay que tener el alma muy elevada para comprender que no existe aquí satisfacción verdadera y sólida, que todos nuestros placeres no son más que vanidad; que nuestros males son infinitos, y que, al final, la muerte, etc.» Nada de bienes sólidos, sin duda, puesto que pasan; pero hay bienes verdaderos, como la salud, el conocimiento, la amistad, el amor, el arte, etcétera. Nuestros males no son infinitos; se miden, y, lo más frecuente, no sobrepasan nuestras fuerzas. Pero si el temperamento y la elocuencia de Pascal le llevan al exceso, no es una razón para llamarle pura y simplemente pesimista. En doctrina general, no lo es en manera alguna. ¿Cómo habría de serlo? Para él, la vida, al encontrar su verdad en el Principio de todo goce, procediendo de Dios, yendo hacia Dios, estando unida a Dios en todo su despliegue, no puede ser sino eminentemente buena. No puede considerarse como pesimista al hombre que en el corazón de la noche, reconociendo en un relámpago repentino la verdad de la existencia, escribe febrilmente y vuelve a copiar para guardarlas para siempre en sí aquellas ardientes exclamaciones: «¡ Alegría ! ¡ Alegría ! ¡ Llantos de alegría !»

MALEBRANCHE
(1638-1715)

El P. Malebranche, del oratorio, es un apasionado discípulo de Descartes; pero sabe tomar sus libertades en relación con su maestro, y su aptitud frente al mal universal es mucho

menos pasiva. La física cartesiana le transporta; pero es, además, teólogo, moralista y amigo ardiente de las almas cristianas, lo que modifica enteramente su posición efectiva.

Malebranche es, con Leibniz, el más decidido partidario del optimismo; pero es muy personal, a su modo, y sus soluciones se presentan con un vigor que no se presta a ninguna ambigüedad.

Para él, el mundo es lo más perfecto que Dios pudo hacer, no de un modo absoluto, como sostendrá Leibniz, sino dado el fin que perseguía creando y los medios que convenían a su sabiduría. «¡Mas cómo!—objeta al momento—tantos monstruos, tantos desórdenes, el gran número de impíos, etc., ¿contribuye todo ello a la perfección del universo?» (3). No se adhiere a este pensamiento, y aún se levanta, con vehemencia, contra aquellos que hablan tanto de males como de sombras necesarias para el cuadro, de disonancias que tienen lugar en la sinfonía de las criaturas, etc. Semejante manera de hablar en materia, a veces tan trágica, le parece «abominable». Sin embargo, su maestro Descartes, en la cuarta *Meditación*, había parecido contentarse con ella y con ella había cubierto descuidadamente su agnosticismo. Sabemos que el propio San Agustín había dicho algo semejante, y que Santo Tomás creyó un deber corregir. El gran Arnauld, en su disputa con Malebranche, parece sugerirle que se vuelva de nuevo a esta opinión agustiniana; pero Malebranche no lo entiende así. Excusa a San Agustín de que, al relacionarse con los maniqueos, gentes groseras, les sirviera argumentos que pudieran comprender. En cuanto a él, rechaza la tesis y hasta ironiza sobre ella, de una manera bastante mordaz. «Las sombras son necesarias en un cuadro y las disonancias en la música: de ahí que sea menester que las mujeres aborten y hagan infinidad de monstruos. ¡Qué consecuencia!... Esos monstruos, sólo son vistos, de ordinario, por las comadronas y no subsisten sino pocos días, pues tan necesarios son a la belleza del universo... ¿Habrá monstruos en la Iglesia futura (en el cielo) e impíos en la Santa

(3) *Entretiens de Métaphysique*. IX, 39.

Ciudad?» (4). Malebranche no niega que hasta los mismos monstruos y los impíos no puedan jugar un papel en la obra de Dios; pero esto significa sencillamente que Dios saca el bien del mal, y la explicación de esto queda por procurar.

Para tal explicación, hay que atenerse a aquello a que Malebranche recurre, por lo menos en primera instancia; a la afirmación del pecado original. No sólo se sirve de él como de una explicación normal, según ha hecho Pascal y con él todos los teólogos, sino como de una explicación indispensable, que entiende establecer metafísicamente, pues, dice, la oposición que hay en nosotros entre la ley del cuerpo y la ley del espíritu tiende a poner a Dios, si es responsable de ello, en oposición con él mismo. «No es eso solamente un desorden; es una contradicción, y eso no puede ser. Dios no se contradice; Dios no combate contra si mismo» (5). «Es evidente, se lee después, que la naturaleza se halla corrompida y en desorden, puesto que el espíritu aparece inclinado de modo natural a amar los cuerpos, que no son amables... El pecado original o el desorden de la naturaleza no necesita, pues, pruebas, ya que cada cual siente en sí mismo una ley que le cautiva y que le desordena, y una ley que no se halla establecida por Dios, puesto que es contraria al orden inmutable de la justicia, que es la regla inviolable de todas nuestras voluntades» (6).

Todo esto es medianamente sofístico. ¿Por qué no han de ser «amables» los cuerpos? ¡No somos maniqueos! Y ¿qué desorden hay, en sí, e independientemente de un plan positivo de Dios, que con él estaría turbado, para que una naturaleza mixta, cual es el hombre, espíritu y materia mezclados, experimente con él una doble ley en la que la conciliación se presta a dificultad moral? Pretender obligar a Dios, bajo pena de hallarse en contradicción con él mismo, a que nos ofrezca problemas completamente resueltos, en lugar de encargarnos de resolverlos, es un abuso. Santo Tomás usa aquí de otra sa-

(4) Carta tercera en respuesta al libro I de las *Reflexiones* de M. Arnauld.

(5) *Conversations chretiennes*, IV.

(6) *Recherche de la Verité*, VIII, art. 3.

biduría; ha comprendido muy bien que la metafísica nada tiene que hacer en ello, y que hasta abogará más bien—no eran conveniencias morales sacadas de la bondad de Dios—por el mantenimiento, tal cual, de un grado ontológico ligando la materia con el espíritu.

El genio de Malebranche no podía atenerse, como explicación del mal, a ese recurso pseudo forzado. El mismo pecado original, ¿qué es lo que le explica? ¿Por qué le ha permitido Dios? Necesitamos una solución general que dé cuenta de todo el mal, natural o humano.

Nuestro pensador no se detiene en los desórdenes de la naturaleza considerados en sí mismos; no trata de ellos, dice, sino para ensayar principios que se puedan utilizar con referencia a los males humanos. ¿Cuáles son estos principios? Al comienzo hemos dado de ellos la fórmula más general; pero hay que precisar. Malebranche lo hace respondiendo al célebre dilema enunciado desde la antigüedad y para el que, según dicen algunos, no hay respuesta.

El dilema es éste. O Dios quiere el bien y en particular la salvación espiritual de todos los hombres, o no lo quiere. Si lo quiere y también el que tantos hombres sean desgraciados y se pierdan, según cada cual conviene en ello, es que es impotente. Si no lo quiere, es que no es bueno. Pero, dice Malebranche, olvidáis una tercera hipótesis, que es que lo quiera sinceramente, que lo pueda, pero que no lo deba por una razón deducida de su sabiduría. «Cuando Dios no hace lo que puede y lo que quiere, es que no debe... Es que su sabiduría o la justicia que se debe a sí mismo le hace, por así decir, impotente» (7).

Pero, ¿cuál es esta justicia que Dios se debe a sí mismo, y de qué reglas de sabiduría se trata? Ahí radica la gran idea de Malabranche, a la que ha dado vueltas en todas sus facetas y a la que sinceramente cree capaz de esclarecerlo todo. Dios, dice, obra siempre lo mejor; pero esto mejor no es únicamente relativo a la bondad de lo que hace; interesa también

(7) *Réponse a la Dissertation*, cap. XI. § 12.

al modo cómo lo hace. Ahora bien, pertenece a la sabiduría de Dios el que su modo de acción no se manifieste por voluntades particulares, sino mediante leyes generales. «Quiere que sus caminos le glorifiquen por su sencillez, su fecundidad, su universalidad, su uniformidad, por todos los caracteres que expresan las cualidades que se glorifica de poseer» (8).

Cuando se objeta a Malebranche los horribles efectos que pueden deducirse de semejante manera de obrar, responde: «Dios ama más su sabiduría que sus obras». En consecuencia, no se atiene siempre a lo más perfecto y a lo mejor; pues puede ser que una perfección más grande exija una complicación de medios poco de acuerdo con la sabiduría organizadora que acabamos de definir. No se complica indefinidamente una mecánica por una escasa ventaja en el rendimiento. «Dios no ha querido, pues, hacer la obra lo más perfecta que pueda, sino solamente lo más perfecta en relación con los caminos más dignos de él» (9).

Si se insiste sobre la bondad, he aquí su respuesta: «Dios tiene en sí mismo buenas razones de lo que hace, las cuales no siempre concuerdan con cierta idea de bondad y de caridad muy agradable para nuestro amor propio, pero que es contraria a la ley divina, ese orden inmutable que encierra todas las buenas razones que Dios puede tener» (10). Con este espíritu, es posible que Malebranche firmara muy seguro estos versos de Hugo en su obra *A Villaquier*:

«Nuestros negros destinos van bajo inmensas leyes
a las que nada turba ni menos enternece.
No podréis tener nunca las rápidas clemencias
que molestan al mundo, ¡oh Dios! tranquilo espíritu».
(*Les Contemplations*).

Dios podrá sin duda, en ciertos casos, ejercer la bondad de que se habla, desviando, mediante el milagro, los efectos de

(8) *Entretiens de Métaphysique*. IX.
(9) *Entretiens*. IX. § 10.
(10) Idem, § 3.

determinadas leyes; pero el milagro no puede convertirse en ley común sin grave detrimento para los caminos providenciales, y esto no debe preguntarse. Un Dios «humanamente bonachón» no sería Dios.

Sin embargo, lo que así se dice de los modos de obrar de Dios debe entenderse de su acción en el curso de la duración de su obra. En el primer establecimiento de las cosas, no ocurrió de esa manera. Sus voluntades fueron, entonces, particularísimas, precisamente para que todo puediera marchar, después, por voluntades generales. Hay allí algo de la *sandez* de Descartes. «Cuando Dios creó el mundo, los hombres, los animales, las plantas, los cuerpos organizados, que encierran en sus semillas con qué proveer su especie a todos los siglos, lo hizo mediante voluntades particulares. Fué hecho a propósito por varias razones, y no podía ser de otra manera. Mas porque esta manera de obrar era, por decirlo así, baja y servil, a causa de ser, en cierto sentido, semejante a la de una inteligencia limitada, Dios la ha abandonado desde que pudo dispensarse de seguirla, desde que pudo tomar para conducir el mundo un camino más divino y más sencillo. Ahora *descansa*» (11).

Es curiosa esta interpretación del descanso divino. No se trata de una ociosidad, puesto que, por el contrario, Malebranche atribuye a Dios toda acción y a las criaturas ninguna; trátase de una acción conforme a leyes generales, y que en esto se asemeja a la de un soberano que obra por intermedio de las leyes.

Al tratarse ahora del orden sobrenatural, el régimen de las leyes es allí el mismo, y el funcionamiento común a los dos órdenes está figurado por una comparación sacada de San Agustín. La lluvia cae sobre el mar, donde no sirve de nada, mientras que sería utilísima para fecundar campos donde la sequía destruye la cosecha. Esto es un mal parcial; pero que se atiene a leyes generales de la naturaleza, prudentes y sabias en sí y buenas y útiles en su conjunto. De manera igual la gracia se halla distribuída según leyes que pueden abo-

(11) Carta contestando al libro I de las *Réflexions* de Arnauld.

car a la pérdida de éste, a la salvación de aquél, pero conforme a una justicia general, a una sabiduría que hace digna de Dios al conjunto de la obra sobrenatural (12).

Nada recuerda esto al Evangelio: «*Todos los cabellos de vuestra cabeza se hallan contados*»; pero además no puede asombrarse uno bastante de lo que este gran metafísico—que lo es—pueda probar en algunas de las explicaciones que proceden de semejante debilidad metafísica. Al gran Arnauld le costaba muy poco enseñar que imponiendo así a Dios unos modos de obrar, dañaba a su libertad soberana, y en consecuencia podía hacer dudar de la misma libertad humana (13). Por su lado, Bayle, resaltando la servidumbre que Malebranche impone a Dios en nombre de la razón razonante, acusaba a semejante raciocinio de instituir «un *fatum* más que estoico». Pero desde un punto de vista menos trascendental, nos agradaría más decir a tan lindo razonador: lo que importa no sólo a nosotros, seres vivientes, sino también a los atributos divinos, son, si se quiere, los modos de obrar; pero a condición de considerar los resultados; sin lo cual pensaría uno en un conductor de cuadriga que condujera superiormente y trazara sobre el suelo una curba impecable, pero aplastando a millares de gentes.

Esta reflexión es tanto más admisible cuanto que, en la persuasión de nuestro autor, las leyes preconizadas por él abocan a un horrible desastre. Encarece lo dicho por Masillón y por tantos otros (que nada saben de ello) en lo que concierne al escaso número de los elegidos. «Dios quiere la salvación de todos los hombres, dice; pero quizá no salva la centésima parte». «De mil personas, no hay una veintena que sean salvadas efectivamente». «Habrá veinte veces, cien veces más condenados que elegidos» (14). Pero, en verdad, ¿qué sabe de ello? En cualquier caso, todo eso produce dudas sobre la eficacia de las «grandes leyes» para satisfacer la bondad y hasta la sabiduría divina.

(12) *Meditations*, X, XII, XIV y XX.
(13) Cf. *Reflexions sur le systéme du P. Malebranche*, cap. XXVI.
(14) *Reponse a la Dissertation*. cap. III, § 16.

Esto no atañe a nuestro pensador. El lleva su camino. Refiriéndose al pecado original, se asombra de que se pregunten: ¿cómo ha permitido Dios la caída de su humanidad desde sus primeros pasos? A sus ojos esto hubiera sido, por parte de Dios, humillarse y «rebajarse» a una voluntad particular salvadora. «Semejante conducta ¿no hubiera señalado, de modo sensible, que Dios ponía en Adam una poquita complacencia, y que entre Dios y él existía alguna relación considerable?» No. «Dios debe permanecer inmóvil cuando ve perecer su obra por la falta del primer hombre, a quien había concedido socorros suficientes para vencer la tentación. Pues mediante su inmovilidad, es decir, según se atenga con ella a las leyes generales, expresa su infinidad y su divinidad; dice que es Dios» (15).

Confesaremos que en todo esto el P. Malebranche antropomorfiza mucho, y que su humana manera de hablar no es muy humana. Le parece natural que a su grave dignidad y a la belleza de sus leyes, Dios sacrifique la felicidad concreta de sus criaturas vivientes, matándola en una sola, como si no fuera el creador y el padre de todos individualmente, y como si, con respecto a cada persona, sus leyes no trabajaran en su nombre. ¿No es eso lo que nos ha enseñado el Evangelio? El racionalismo desenfrenado del P. Malebranche le hace olvidarse de nuestros tesoros. A nuestro modo de ver, vale mucho más refugiarse en el misterio, según hace Pascal en este punto, que pretender explicarlo todo y extrañar el ánimo y el corazón con semejantes razonamientos.

Una consideración que anima mucho a Malebranche a mantener su optimismo metafísico, a despecho de los fracasos confesados y hasta exagerados del plan creador, es la Encarnación. Para él, la Encarnación no es la pieza de ajuste, ni tampoco el ungüento espiritual que uno se imagina de ordinario. Curar al hombre no sería nada; ¿no bastaría el reinado

(15) *Contre la Prévention*, compendio del *Traité de la Nature et de la Grace*, 22.

de las leyes para concordarlo todo? No; se trata de dar al universo una razón de ser verdaderamente divina, sin la cual no merecería existir. El mundo debe ser lo mejor posible. Y no puede serlo si no es infinito en cierta manera. Por sí mismo no puede serlo; séalo, pues, por Cristo. Por eso el Cristo de Malebranche no es principalmente Redentor, sino Mediador metafísico, si así puedo decirlo. Ha sido concebido como pieza maestra de la creación, y gracias a él vale infinitamente, a pesar de las taras, y a pesar de la caída eterna de la inmensa mayoría de los humanos (16). El P. Malebranche no se atreve a decir que la caída original ha sido maquinada en vista del logro de tan hermoso plan; pero dice que tal fué la razón de permitirla.

Finalmente, Malebranche no tiene los mismos escrúpulos que Santo Tomás en lo que concierne a la atribución a Dios de las mismas acciones malas, y de las desgracias y los fraudes. «Dios es quien hace todo, los bienes y los males. Deja caer las ruinas de una casa sobre el justo que acude a socorrer a un miserable, igual que sobre el bandido que se dirige a degollar a un hombre de bien». Esto se halla escrito sin pestañear en la décima *Meditación* (VII.), en nombre de la doctrina general del autor negando a las criaturas una actividad efectiva cualquiera. Lo que las criaturas no hacen, menester es que lo haga Dios. El es quien asesta la cuchillada del asesino, en nombre de los leyes generales. También para Santo Tomás, Dios se halla detrás de toda actividad creada; pero, al menos, el Doctor tiene el cuidado de decir, cuando se trata del mal, que éste es pura privación y no compromete la actividad creadora. Malebranche, que tanta metafísica hace, ha olvidado ésta.

En resumen: Malebranche despliega grandes esfuerzos para resolver del mejor modo el problema que nos ocupa. Mucho hay que retener de sus consideraciones si se consigue separarlas de un racionalismo exagerado y casi ofensivo para la majestad divina. El P. Malebranche posee genio y se confía

(16) Cf. *Entretiens sur la Métaphysique*. IX.

en él; pero Dios no lo tiene; posee su esencia incomprensible e imposible de traer a nuestras categorías racionales, aun cuando no le sean contrarias, puesto que proceden de él. «*Mis pensamientos no son vuestros pensamintos y mis caminos no son los vuestros, dice Yahvé*» (Isaías, LV, 8). Nuestro pensador hubiera debido acordarse más de ésto; pero Descartes le había seducido demasiado para que el fisicismo y el engaño de las *ideas claras y distintas* no le hubieran extraviado.

SPINOZA
(1632-1677)

Abordamos en Spinoza a un pensador profundo a quien Parmenides, a través de las edades, saludaría como un hermano, reconociendo en él ese sentido de la unidad del ser sin el cual no hay metafísica. Pero hubiera sido menester a ambas partes equilibrar este precioso sentimiento mediante una intuición suficiente de lo real creado, emanación sin duda, pero emanación autónoma, del Uno creador. Esta intuición segunda, al no ser obtenida, y al ser sacrificado lo relativo a lo Absoluto, puede dudarse de las consecuencias en lo que concierne al problema del mal. Debemos encontrarnos con Spinoza frente a un optimismo trascendental, donde el mal sería reabsorbido de modo completo, o más bien, considerado como inexistente en sí, existiendo tan sólo a título de punto de vista de una criatura particular, como el hombre o cualquier otro ser viviente.

Tal es la doctrina. En el *Court Traité,* Spinoza escribe en términos formales: «Todos los seres y todas las obras que se hallan en la naturaleza son perfectos», lo cual se concibe. El mundo no es sino manifestación de lo Absoluto, y manifestación necesaria. Los *atributos* y los *modos* de la Substancia única no la degradan a la manera de las emanaciones plotinianas, pero la dejan en su perfección, de la que ellos mismos participan plenamente, si plenitud y participación pueden ir juntos.

Todo procede de una necesidad eterna y de una absoluta perfección, repite siempre Spinoza (17). Entiende por perfección la totalidad de lo que puede concebir una inteligencia infinita y de lo que envuelve una substancia infinita con modos infinitos como ella. Esta perfección de Dios realiza la perfección de todo lo que procede de él por una necesidad de su ser. El mal, si existiera, sería una enfermedad de Dios. El hecho y el derecho son así identificados en el juicio, y el mal no tiene ninguna significación, sino es relativa. Relativa ¿en qué? En un punto de vista de nuestros juicios, en lo que concierne a las cosas; en nuestros deseos, en lo que nos concierne. En efecto, no deseamos una cosa porque la juzgamos buena, lo cual sería creer en una bondad objetiva que de hecho se halla privada de toda significación; sino que la juzgamos buena porque la deseamos. Y lo mismo ocurre con el mal (18).

En todas las formas, Spinoza vuelve a esta afirmación de que todo está bien, teniendo en cuenta lo que puede ser, teniendo en cuenta lo que es necesario que sea como expresión particular de la perfección divina. No hay ni que alabar ni maldecir, no hay más que comprender, y no se puede llamar bueno para el hombre sino lo que le ayuda a comprender; y malo lo que le impide comprender (19).

¡Sí! Comprender, es la palabra altisonante para este racionalista desenfrenado. Decidíos, débiles humanos que forjáis bienes y males a gusto de vuestras sensibilidades o de reflexiones sin norma, a juzgar todo desde el punto de vista de Dios. Partid de Dios como de la Necesidad primera de donde fluyen todas las demás. Sabed que todo emana de ella con tanto rigor como de la naturaleza del triángulo la igualdad de sus ángulos de dos rectos. ¿Suponéis que en la deducción geométrica hay lugar para el mal? De lo que procede de Dios según las mismas leyes, él no puede participar más. Si vuestra sensibilidad lo juzga de otra manera, es asunto suyo; pero es vuestro el levantarle mediante el juicio. A vosotros el

(17) *Etica*, libro I, apéndice.
(18) Idem, libro III, escolio del teor. IX.
(19) Idem, libro IV, Teorema. XXVII.

descubrir el error y ver el mal reabsorbido en la universal racionalidad de la naturaleza.

Y no os sintais aquí víctimas de un equívoco. Los cristianos también quieren ver el mal reabsorbido en el bien; pero lo entienden de una manera distinta. Conciben un orden abocado a ir, en cierto modo, delante de su razón o de su sensibilidad para satisfacerlos muy por adelantado, con el fin de concordarse con sus deseos bajo el nombre de soberano Bien. Aquí no hay nada parecido; no se trata sino de la racionalidad tomada como tal. Pero ¿por qué no quedamos satisfechos con ésta? El mal, tal como lo entendemos, tal como lo experimentamos, es inevitable; el juicio que de él deduce nuestra sensibilidad no depende de nosotros. Pero no podemos subir más alto, y refugiarnos en los *templa serena* del pensamiento donde la necesidad eterna, que es Dios, se nos aparecerá como soberanamente buena, ella y todo lo que de ella procede con la necesidad de lo idéntico. El signo =, en álgebra, significa la identidad de los términos que une. Ahora bien: la identidad no es menos de Dios y de lo que emana de Dios en la unidad de la Substancia. Llamad bienes o males a estos vertimientos; la apelación no es arbitraria; se refiere a vuestros sentidos y a vuestra imaginación; pero para vuestra razón, si es recta, la identidad permanece. Pensad, por consecuencia, en la divina Esencia; amadla con el amor que es debido al Perfecto según la recta razón y todo lo que viene de ella os parecerá bueno, es decir, cualquier persona y cosa, cualquier ser y cualquier acontecimiento. El mal no existirá ya para nosotros. Y aquí el judío Spinoza no deja de citar este texto de Job, que interpreta como una confirmación de su optimismo determinista: «*Si recibimos los bienes de mano de Dios, ¿por qué no también los males?*» (Job, II, 10).

Existe una señalada semejanza entre esta actitud y la de los Estoicos, igual que con la de los cristianos; pero las razones no son las mismas. Los Estoicos creen en la finalidad, y con ello en un cierto parentesco de las cosas con el deseo. Conceden una objetividad a los bienes y a los males de la fortuna, aunque se nieguen, en su retesamiento moral, a concederles

esas apelaciones. Al fin, y por encima de todo, creen en cierta maternidad de la Naturaleza en relación con el hombre, y se someten a ella como hijos. Aquí, todo es geometría. De Dios a nosotros, hay deducción ; no hay finalidad a cambio. No hay Providencia, y no podemos pretender ninguna solicitud. Hay lo que existe. Hay Dios de quien emana todo lo que es. La sumisión que se nos pide es la concedida a la verdad de un teorema. A Dios debemos un amor intelectual (*amor intellectualis*), el que conviene a una naturaleza razonable con respecto a un objeto de razón, y con respecto a lo que emana de Dios debemos una adhesión, un apego de igual suerte. Esto debe bastarnos.

Este atiesamiento estoico ya no es aquí necesario ; basta con el desvanecimiento del yo en lo universal. Orgullo de las dos partes, tal vez. En todo caso, en lo que concierne al pensador de Amsterdam, como en otros tiempos un Epicteto o un Marco Aurelio, ha de convenirse en que el papel lo desempeñó bien.

Es importante señalar que esta doctrina puede cambiar mucho de carácter según la idea que uno se hace del Dios de Spinoza y, en consecuencia, de las relaciones espirituales que pueden mantenerse con él. El *amor intellectualis* puede humanizarse quizá, y la comparación que hacíamos hace un momento entre las relaciones de todas las cosas con Dios y las relaciones geométricas no es, tal vez, rigurosa.

Las opiniones de los críticos sobre este punto no concuerdan. Pierre Bayle llama a Spinoza «un ateo de sistema» y a su doctrina una «absurdidez prodigiosa», una «monstruosa hipótesis»(20). Malebranche decía: «El miserable que pretende hacer su Dios del universo, no tiene Dios. No es sino un peligroso ateo». En cuanto a Voltaire, representa la filosofía de Amsterdam acercándose a Dios a pasos contados y diciéndole muy bajo:

«*Creo aquí, entre nosotros, que jamás existísteis* (21).

(20) *Dictionnaire historique et critique*. V. págs. 207, 208.
(21) *Poésies philosophiques*, «Los Sistemas».

Mas, por otra parte, Hegel, Schelling, Novalis, considerando no ya, como los primeros, que Spinoza ahoga a Dios en la naturaleza al decir corrientemente: *Deus sive Natura*, sino que por el contrario reabsorbe la naturaleza y los objetos de la naturaleza en Dios a título de atributos y de modos de la única Substancia, ven en lo sucesivo en el sistema un *acosmismo*, un deísmo desenfrenado, lo cual expresaba Novalis diciendo que veía en Spinoza un hombre «ebrio de Dios».

No queremos dirimir el debate y preferimos rememorar todas sus suertes. Suponiendo que el Dios de Spinoza posea una subjetividad consistente y consciente, como el Brahma de muchos pensadores hindús, su identidad con el mundo quedaría como una gran tara, afectando gravemente el problema que nos ocupa; pero la relación sería muy diferente entre el creyente y este Dios en presencia de los males de este mundo, y lo que puede ser el sentimiento del puro geómetra de la *Etica*, creyendo en proposiciones sintéticas o analíticas, y en un Axioma eterno. El *amor intellectualis*, sin cambiar de naturaleza, podría ser entonces una piedad; la aceptación del mal una comprensión también, pero al modo como dice comprender a un amigo, o las pruebas que proceden de un amigo; y sea o no correspondido, se experimenta, podría experimentarse que existe *alguien* para acoger los impulsos de nuestra alma.

Otro orden de cuestiones se plantea referente al pensamiento spinozista y el problema del mal. Hasta aquí hemos hablado del mal en general, y sobre todo del mal cósmico; pero ¿qué piensa nuestro autor del mal moral? ¿Hay una doctrina del pecado en la *Etica*? Sí, hay una, pero muy paradógica, que se construye, aproximadamente, de este modo.

Todo está determinado en Dios y obedece a una necesidad, comprendido en ella las acciones humanas. Sería, pues, vano hablar de pecado o de virtud en el sentido en que se entienden de ordinario, es decir, como ejercicio de una libertad que, aquí, no existe, y de una responsabilidad evidentemente ilusoria. Por otra parte, el resultado de la acción moral, el per-

feccionamiento y el soberano bien, que es el término de ella, no pueden ser efecto de una iniciativa del agente, puesto que toda iniciativa procede aquí de Dios y se despliega hacia nosotros según los modos de la necesidad.

Pero si la perfección humana y el soberano bien que la corona no son, en verdad, sino la perfección de Dios manifestada aquí o allá de una manera más o menos feliz, el esfuerzo moral, al no hallarse ahí para nada a título de iniciativa verdadera y afectada de responsabilidad, no es menos cierto que todo esto puede ser definido y propuesto a la razón, que es el juez de ello. De este modo se manifestará, si no puede crearse de una manera autónoma, la virtud o la ausencia de virtud de los seres.

Admitido esto como consecuencia del sistema metafísico del autor, se entrará de nuevo aparentemente en el camino común. Se construirá una moral de la cual la *Etica* es para nosotros un testimonio muy coherente. Se definirá la virtud, según lo ha hecho la tradición, como una obediencia a las leyes de la razón, y con ello a Dios que se manifiesta en nosotros con la forma de seres razonables. Las pasiones son ciegas. Tienen su razón aparente, que seduce; pero no tienen su razón *adecuada,* es decir, referida a lo supremo, y por ello, descansando sobre lo falso, son malas, no en sí mismas, puesto que son necesariamente lo que son, sino en relación con el alma que pretenden contentar y en relación con la naturaleza general, con Dios, que no se expresa ya en ellas. Así, desacuerdo con Dios, desacuerdo con la naturaleza general que le es idéntica, desacuerdo con sí mismo en su realidad adecuada y en sus deseos profundos: tal es el pecado. Por el contrario, la acción recta, es decir, razonable, nos pone de acuerdo con nosotros mismos y con todo; rompe la cadena de las pasiones que nos hacen esclavos de sus objetos y nos acerca poco a poco a la semejanza con la Substancia primera: «*Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto*».

Esta perfección dichosa procede del mismo Dios, y procede necesariamente de él; pero ella es tal cual es, y se caracteriza por la vuelta del alma a su Principio, como en la filosofía neo-

platónica y en la doctrina cristiana. El hombre que se conoce a sí mismo en su verdad, que se halla en relación con lo Necesario primero y sigue sus declives mediante rectos juicios con los cuales se conforman sus actos, éste es amigo de Dios y avanza hacia la beatitud. Lo contrario crea lo contrario, a saber, la decadencia y la desgracia, como en el cristianismo.

Solamente por un giro inevitable en una doctrina determinista y enemiga de las causas finales, la felicidad o la desgracia del alma, su bondad o su malicia, aunque manifestadas como resultado de la acción o en la acción misma, no son efecto de una iniciativa del sujeto, ni su propia obra; son, por el contrario, causa de ello. Porque el alma se inclina por su propia naturaleza a la felicidad y al bien, ella obra de manera virtuosa; y no porque obre así es por lo que produce felicidad o bien. De este modo todo se encuentra trastornado, revuelto, y discursos parecidos a los de un Padre de la Iglesia van a zozobrar en una inextricable selva de absurdos y contrasentidos.

Es que, una vez más, para este pensador, todo debe ser explicado, remontándose a lo Necesario primero de donde todo emana. De este Necesario primero fluye, pues, en el alma lo que la hace dichosa y amiga del bien antes de determinar sus iniciativas aparentes, es decir, sus actos. Es virtuosa en la medida en que ya es bienaventurada, y realiza actos de virtud en la medida en que ya lo es y necesariamente virtuosa. Y en el caso contrario, es lo contrario.

Viene todo esto a decirnos que el trabajo moral no se halla a cargo del agente moral; es un don. La doctrina se acerca con ello a las herejías que atribuyen la salvación únicamente a la gracia y a la predestinación, a la exclusión del mérito y de su causalidad peculiar. Pues, desde este punto de vista, la doctrina spinozista es una predestinación universal, pero sin trascendencia divina, y, en consecuencia, sin consideración de la autonomía de los agentes creados, de su responsabilidad, de su mérito o de su demérito en el sentido propio.

Spinoza no deja de hablar en ella de justicia y de injusticia, de pecado y de mérito; pero entiende estos términos objetiva-

mente, es decir, refiriéndolos al hecho, no a una iniciativa que rechaza, o que más bien traslada al primer Principio. Entiende definir así un orden *en sí*, especialmente en lo que se refiere al orden social, por donde prepara las teorías puramente positivas del derecho. En el fondo, para el panteísmo spinozista, el bien y el mal moral, según los ha entendido siempre el género humano, no existen; pero hay un sucedáneo suyo que reproduce sus relaciones término a término. Feliz aquel a quien esto basta.

Añadamos que Spinoza no se niega a perseguir el estudio del bien y del mal en el terreno religioso, con tal de que se entienda la religión «dentro de los límites de la razón», a la manera de Kant. Malebranche decía: «La religión es la verdadera filosofía»; para Spinoza, es lo inverso, Especula sobre el dogma, mas para disolverlo en la pura razón. En Jesús reconoce «al filósofo soberano», porque ha espiritualizado la vida humana. Sin embargo, no retiene de esta espiritualización más que lo que le conviene para su intelectualismo descabellado. No cree necesario para la salvación humana el conocer a Cristo según la carne; sino la Sabiduría de Dios que se manifiesta en él de modo tan eminente. En estos términos, juzga del bien y del mal, de la virtud y del pecado como de ellos juzgaba Jesús (22).

Queda por ver lo que Spinoza examina o deja de examinar como efecto póstumo de la moralidad o inmoralidad humana. ¿Cree en la inmortalidad? Disputa sobre ello como disputa sobre la naturaleza de su Dios. Lo que hay de cierto, es que cree en la *eternidad* del alma, lo cual no es lo mismo. El alma es eterna porque no es otra cosa que una idea de Dios, una de las maneras, para Dios, de adquirir conciencia de sí mismo. Se manifiesta en el tiempo; pero no depende de ella en cuanto a su esencia, y después de la muerte puede, por tanto, volver a encontrarse tal como ha sido siempre. Una cuestión es saber si esta eternidad del alma en Dios es o no

(22) Cf. *Tratado de Moral*, I, cap. II, II.

consciente. Víctor Brochard y Víctor Delbos creen que lo es; pero nada hay menos seguro. En todo caso, la inmortalidad del alma mientras está en el tiempo y unida al cuerpo mortal, no puede consistir para Spinoza más que en esto: que por la intensidad de su vida interior, el alma unida al cuerpo puede volver a alcanzar de nuevo mentalmente y gustar intuitivamente ese ser eterno que posee en Dios, y encontrar en ello su beatitud. «*El Reino de Dios está dentro de vosotros*» ha dicho Cristo. El cristianismo, aunque muriera por entero, no participaría menos, mientras viviera, de la eternidad de Dios, y podría llamársele, con tal motivo, un ser eterno. Con esto se contenta Spinoza. Poco me importa sobrevivir, parece decir: habré vivido mi eternidad toda mi vida.

La diferencia está en que el Evangelio no desconoce por este hecho la supervivencia y las consecuencias eternas de la vida terrenal. *Nuestras obras nos siguen*. Para Spinoza la forma de la vida terrestre y el reconocimiento o el desconocimiento de las relaciones divinas no aporta ninguna sanción.

Convengamos en que nos encontramos ahí en presencia de una doctrina bien falaz. Podría decirse de Spinoza que se ha hecho optimista por la sublimación racional de su pesimismo. No posee ninguna ilusión; se sabe apresado en una red de acontecimientos, a menudo dolorosos y siempre inevitables. Describe el mal con extrema lucidez y, tuberculoso, se aferra a las persecuciones y no puede dejar de experimentarlas por su cuenta. Pero adquiere sentimiento de la eterna y divina necesidad de las cosas, en lo que consiente, al parecer, muy naturalmente y torna en goce intelectual lo que, de otro modo, sería de naturaleza para provocar horror. La *Etica* respira paz. Una falsa paz, tal vez; pero el que había emprendido su búsqueda con el propósito de volver a encontrar a esta amiga entrañable del hombre (23), no podía fácilmente confesar su fracaso al final. Mantiene el golpe. Se envara como una regla de cálculo y no consiente en la amarga derrota.

(23) Cf. *Tratado de la Reforma del Entendimiento*. init.

El lector siente compasión, pero no sabría encontrar en ella una solución para el hombre.

PIERRE BAYLE
(1647-1706)

El papel de Pierre Bayle a fines del siglo XVII es importante de observar. Este espíritu despierto, de notable erudición y agilidad maravillosa en la discusión, como de claridad singular en la exposición de opiniones y doctrinas, ha influido mucho sobre la evolución descrita por Paul Hazard en su notable obra: *La crisis de la conciencia europea a fines del siglo XVII*. La ha emprendido con todas las cuestiones debatidas en su tiempo, ha dado sobre ellas su opinión a veces, pero con más frecuencia se ha contentado con describir, argumentar, objetar, sin aportar gran seriedad en la investigación de lo verdadero, como si la discusión valiera por sí misma y debiera bastar a un espíritu bien formado. Voltaire le llamaba «el abogado general de los filósofos», por la habilidad que tenía para instruir las causas intelectuales evitando cuanto más podía el concluirlas, dejando tan sólo sospechar a las gentes clarividentes de qué lado se inclinaba. En el *Poème sur le Désastre de Lisbonne*, escribe de él:

«*La balanza en la mano, Bayle enseña la duda,*
asaz sabio, asaz grande para estar sin sistema,
todos los ha destruído; se combate a sí mismo».

Por lo que concierne al pensamiento cristiano, y especialmente en lo que se refiere al problema del mal, objeto cuestionable para nosotros, su actitud no deja de parecer bastante cautelosa. Exalta la fe, y afecta subrayar con ella tanto más la grandeza cuanto se mantiene y continúa afirmándose con razón, a despecho de argumentos que él se esfuerza por mostrar invencibles. Objeto de una opción sentimental y práctica, buena para mantener por razones morales y socia-

les, esta fe posee la confesión personal de Bayle; por lo menos él la afirma; con palabras, se sitúa deliberadamente en ella, pero la juzga incompatible con nuestra razón tal como funciona en otras materias. O bien quizá haya acuerdo en lo absoluto; pero esto no aparece así; lo que se nos aparece es lo contrario, de modo que el dogma debe ser mantenido aparte, sin ninguna comunicación con lo que no puede más que disolverlo. ¡Que reine! pero después de que sus súbditos le hayan leído la cartilla. Leibniz ha caracterizado perfectamente la posición de Bayle diciendo: «Quiere hacer callar a la razón después de haberla hecho hablar demasiado» (24). Está bien. Ataca con audacia y dice para concluir: «sometámonos, puesto que así lo quiere la fe», lo cual se presta a sospechas, pero no se debe sospechar fácilmente de las almas.

Sea lo que fuere, védle asido al problema del mal. A él vuelve muy a menudo en su gran *Diccionario histórico y crítico*, y lo considera a parte en las disputas con muchos de sus contemporáneos, especialmente en su *Respuesta a las preguntas de un Provincial* (I. cap. LXXIV y sigs.; cap. XCV y sigs.). Su actitud general muéstrase aquí de lleno. Sabe por la fe que no hay más que un solo Dios; que este Dios es omnipotente, sabio y bueno. La presencia del mal en el mundo debe, por tanto, poder explicarse en esta suposición. Sin embargo, cuando se mira con mirada clara lo que aparece es todo lo contrario. Los maniqueos lo han dicho hace mucho tiempo, y han optado por la teoría de los dos Principios, sin la cual el mundo les parecía incomprensible. Pero estas gentes eran torpes, y no supieron llevar adelante sus ventajas. ¡Cuánto hubieran embarazado a los ortodoxos, si hubiesen sabido hacer valer los argumentos que contra su creencia sugieren la presencia y la amplitud del mal!

Entonces, Pierre Bayle se remuda de estos malos pleiteantes, y ya veremos que su causa no era tan mala. Extraña actitud, de la cual se encuentra el modelo anticipado

(24) *Teodicea*, prefacio.

en el tratado de Cicerón, *De Natura Deorum*. Vemos en éste el problema de la Providencia, pariente cercano del nuestro, discutido entre un epícureo, un estoico, un académico y un pontífice en ejercicio, Aurelius Cotta. Ahora bien, este último declara, entendámonos, que se atiene a la doctrina de los antiguos, que representa como pontífice; pero esto no le impide encarnizarse contra la tesis de Balbo, el estoico, que defiende la causa de los dioses providentes. Sus argumentos son curiosamente semejantes a los de Bayle, en particular éste: que el don del libre albedrío hace indirectamente responsable a la Providencia del mal moral y de todas sus consecuencias, como el Sol, al invitar a Faeton a que montara sobre su carro, es responsable de lo que le sucede y del riesgo que hace correr al universo; como el padre que supiera lo que su hijo habrá de hacer de su herencia sería responsable, entregándosela, de sus desenfrenos y consecuencias.

Cotta posee otros argumentos; pero éste es el modelo perfecto de los que anticipa Pierre Bayle con una intrépida insistencia (25). La forma es siempre ésta: si un padre, si un rey, si un administrador, si un piloto, si un agricultor..., se condujeran como nosotros vemos conducirse a Dios en su creación, le infligiríamos la última de las censuras o diríamos que se vió impedido por algún otro poder. Nuestro pensador no se digna decir que estas especies de comparaciones son absurdamente inadecuados al problema. El vulgo los emplea tal cuales; pero, como señala prudentemente Leopardi (*Pensamientos*): «En las cosas oscuras, los que ven mejor son los menos; en las claras, son los más». El problema del mal no aparece claro; encausa el inmenso universo, la duración perpetua y los misterios conjugados de Dios y de las almas. Al juzgarlo como el alna o medida de un barquero, de un reyezuelo o de un papa legando su fortuna es sencillamente infantil. De ahí el aire de evidencia que toman

(25) Las objeciones de Bayle se dirigen directamente al libro de William King, *De Origine Mali*, analizado en detalle por M. Bernard.

los discursos capciosos con que engañar a la multitud; pero un verdadero pensador no debería entretenerse en ellos.

Muchos, sin embargo, ceden a eso. Ignorando los motivos de Dios, los cuales se forman de un infinito de consideraciones superpuestas que no hacen más que uno solo, juzgamos por los nuestros; pero eso es lo que llaman los filósofos una extrapolación, un traspaso de noción de un caso en el que ella se aplica legítimamente a otro con el que nada tiene que hacer, si es que, a veces, no son reservas, retoques que, a la verdad, lo cambian todo.

San Agustín condena con acertado derecho a aquellos que, al hablar de Dios o de las obras de Dios, «no comparan a Dios con Dios, sino con ellos mismos» (26). Tal es el defecto permanente de la discusión de Bayle. No vé que sus comparaciones renquean, que cojean infinitamente, bien del lado de Dios, bien del lado de la criatura enfocada en su amplitud y en su destino total.

Razonando, a su vez, de la Providencia, Voltaire, a quien encontraremos de nuevo después, señala la misma estrechez cuando escribe:

¿Acaso estáis seguro de que la Causa eterna
que hace y lo sabe todo, que para ella lo crea,
no podía arrojarnos en estos tristes climas
sin formar los volcanes que arden tras nuestros pasos?» (27).

¡Como si pudiéramos estar «asegurados» de cualquier cosa que sea, en cuestión de conveniencias providenciales, antes del mismo acontecimiento; como si se pudiera decir decentemente de la Causa eterna que lo «creó todo para ella», tan tontamente, sin referencia alguna al bien de lo que crea; y como si al fin la Causa primera fuera frente a su inmensa creación, a la que animan santas leyes, una especie de

(26) *La Ciudad de Dios.* XII, XVII.
(27) Poema sobre el terremoto de Lisboa

artificiero que colocara aquí, o allá cargas de pólvora y mechas!

Semejante banalidad de visión es indigna de un pensador, aún menos de un poeta, si aquí se tratara de poesía, y no de versificación generalmente bastante pobre. Pierre Bayle no se embaraza con la poesía, verdadera o falsa; escribe con pluma alerta y lo hace como un buen vividor; pero precisamente ese tono del pensamiento, ese nivel de la consideración es lo que no resulta aquí presentable.

No se mide la ciudad eterna con una chanza. La caña de oro del Angel del Apocalípsis vale más. Se debe hablar con veneración de lo que es venerable, con humildad de lo que nos sobrepasa de tal modo, con el sentimiento del misterio, allí donde el infinito se halla implicado y no puede evitarse el encontrarnos ciegos. Aristóteles había comprendido que frente a las verdades divinas somos «como el pájaro nocturno frente al sol». No es la falta de luz lo que nos ofusca, sino su exceso. Pero el «siglo de las luces» creía poder mirar todo de frente; Bayle ya estaba en ello; muerto en 1706, había traspasado el umbral y representa perfectamente su espíritu. Hombre muy clarividente, cree que todo lo puede resolver atrayéndolo hacia sí. Pero ¿qué puede la clarividencia humana allí donde faltan las normas esenciales del juicio? Todo lo que se le hubiera podido permitir a este razonador, es exclamar con Lamartine, tintado más de una vez, también, de insolente o doloroso blasfemo:

«*¡Que Dios sería cruel, si no fuera tan grande!*» (28).

Hay que decir, sin embargo, en descargo de nuestro autor, que él mismo no parece conceder siempre una fe absoluta a sus críticas. En su respuesta póstuma a Le Clerc, dice que espera que su trabajo «incitará con honradez a algún inventor de sistema», y que podrá deducir de ello «un desenlace desconocido hasta aquí». A este llamamiento implí-

---

(28) *Premières Meditations.* «Los Pájaros».

cito, respondería Leibniz. Como «inventor de sistema» es de talla. Queda por saber si el esfuerzo no sobrepasará el fin, mediante un defecto en apariencia opuesto, ya que con él se pasa del sentido común a la más elevada metafísica, pero tomada, a pesar suyo, del ambiente cartesiano de las «ideas claras», allí donde la idea clara no sabría decir su última palabra.

Queda el que Bayle acaba de abrir de nuevo inconsideradamente la querella maniquea, que será continuada. Veremos entrar en ese surco a Stuart Mill, Wilfrid Monod ya nombrado, H. G. Wells, A. Sapir, E. Lasbax. Y no se ha terminado todavía.

LEIBNIZ
(1646-1716)

Leibniz escribía hacia el final de su vida a uno de sus numerosos corresponsales: «He reflexionado mucho sobre los antiguos y los modernos, y he encontrado que casi todas las opiniones adoptadas son susceptibles de darles un buen sentido». Eso es una observación muy profunda. Pero seguramente Leibniz no quiere decir con ella que no se puedan combatir los falsos sentidos que emergen de tantas obras y que representan el pensamiento explícito de sus autores. El mismo ha comenzado la *Theodicea* con vistas a refutar a Pierre Bayle, según lo explica en su prefacio, y si, en efecto, deja a la doctrina latente de su adversario el beneficio de algún «buen sentido», o que como tal lo cree, no ha querido menos neutralizar el veneno que contenía esta argumentación negadora y falsísima, según él aprecia.

En su base, la *Theodicea* vuelve a plantear la alegación agustiniana y tomista, tradicional después de ambos genios, en favor de la bondad y de la sabiduría divinas manifestadas en el orden general del universo, y no siempre en tal fenómeno considerado aparte. Religa también la existencia de imperfecciones y de males particulares con el carácter limi-

tado de las criaturas, que no pueden sino caer por relación a su Causa, al mismo tiempo que participan de ella.

Sólo que la intemperancia de su celo le lleva muy lejos. Deseoso de trizar de una vez para todas la ofensiva de los objetantes, entiende demostrar, y demostrar de manera rigurosa, como matemático que es, que no solamente el universo es bueno y digno de alabanza, sino que este universo es el más perfecto de los que podían emanar de Dios, y que en el interior de dicho universo todo es bueno, aun lo mejor que exista, referido a esa bondad del conjunto. De ahí la célebre fórmula empleada para expresar su posición doctrinal: *Todo lo mejor en el mejor de los mundos posibles.*

Esta fórmula es cierto que se presta a la ironía, y Voltaire, en *Candide*, sin citar en ninguna parte a Leibniz, no se ha privado de hacerlo. No se puede decir que sea precisamente inexacta; pero puede comprenderse mal, y de eso tampoco se ha privado Voltaire.

Que todo sea para lo mejor, en el lenguaje corriente, es el equivalente de esta otra fórmula de un optimismo banal: ¡Qué hermosa es la vida! ¿De qué se quejan? No hay más desgraciados que los torpes y los intratables. El hombre de buen juicio, conocedor y decidido a tomar las cosas por el lado bueno, sale siempre con bien de ellas. Ahora bien, semejante estado de espíritu nada tiene que ver con la doctrina de Leibniz. El problema que plantea no estriba en saber si en nuestro universo los bienes vencen a los males o los males a los bienes. Esto se halla fuera de toda cuestión. No habla de ello ni siquiera explícitamente; pero comprendiéndole se vé muy bien que nada tiene de un doctor Pangloss. Se mantiene en una región moderada, ni optimista ni pesimista en tal sentido, y puede uno estar seguro de que las negras descripciones de Voltaire no le habrían asombrado ni siquiera instruído. Leibniz conocía su mundo. Había viajado; había frecuentado una multitud de gentes; había profundizado la historia, y si su carácter, más bien apacible, no le llevaba a emocionarse mucho, tal vez, con los males humanos, no era hombre que los desconociera y raciocinara

sobre ellos sin tomarlos en cuenta. No, la cuestión se plantea para él en otro plano, en otro tan distinto que, en rigor, su optimismo metafísico sería perfectamente conciliable con un pesimismo empírico caracterizado, en el extremo final del tranquilo optimismo de que se burla en *Candide*.

Esto es lo que Stuart Mill ha visto muy bien (29), aun cuando, a nuestro modo de ver, haya algún error en su crítica. Piensa que Leibniz ha creído limitar el poder de Dios: lo cual no nos parece exacto (30). La *Theódicea* no limita el poder de Dios, sino que somete su acción a una Sabiduría que pretende ser la misma Sabiduría divina, y que en el fondo no es más que una sabiduría leibniciana, racionalista y matemática con exceso. De modo que ahí se puede ver, apretando de cerca la doctrina, cierta tendencia dualista por el hecho de que la acción de Dios se encuentra condicionada, según veremos más claramente después. Pero eso no es más que una consecuencia involuntaria y no una doctrina (31). En todo caso, Leibniz no pretende de ningún modo que este mundo sea perfecto, sobre todo desde nuestro punto de vista humano. No sabría ser perfecto, asegura, siendo creado; y no sabría serlo desde nuestro punto de vista, que es un punto de vista estrecho comparado con las exigencias de una obra casi infinita en extensión, en duración y en valor de conjunto Lo que dice Leibniz, equivocadamente según nosotros, pero mediante una visión genial y de ningún modo ridícula, es que este universo, tal como se le vé, era el más

---

(29) *Ensayo sobre la Religión*, pág. 109.

(30) Jean-Jacques Rousseau resumía por su lado la argumentación de Leibniz en esta fórmula: «Si no lo ha hecho mejor (el Ser eterno), es que no podía hacerlo mejor. Pero referíase al margen limitativo que la inevitable imperfección de la criatura imponía al Creador, y no a un límite a su misma omnipotencia. Su pensamiento, expresado menos exquemáticamente, era éste: «De todas las economías posibles, ha elegido la que reunía el menor mal y el mayor bien». Y éste es, en efecto, el sentido real de Leibniz (carta a Voltaire. 18 de agosto de 1756).

(31) Malebranche había dicho por su lado, según hemos visto hace poco, que la obligación de seguir ciertas normas hacía a Dios, «por así decir, impotente».

perfecto que pudo intentar la Sabiduría creadora, cualesquiera que sean los sacrificios que debe producir en vista de su perfección, aun tomada en su conjunto. Esta afirmación renovada de Giordano Bruno (32) vale lo que vale; pero es evidente que la risa de Arouet nada tiene que hacer ahí. Y tampoco se le puede objetar que si Dios es todopoderoso, es el amo y señor de las posibilidades, y no tenía más que hacer posible un universo mejor que este pseudo-mejor. Esto no conduce a nada; porque la única posibilidad de perfección que se puede concebir referente a un universo, es una posibilidad de perfección creada, es decir, imperfecta. Dios no puede crear otro Dios. El mismo no sería Dios.

Dejemos esto y vayamos a la doctrina.

El origen primerísimo del mal, según Leibniz, se halla en las mismas ideas divinas; pues nada existe, sea lo que fuere, que Dios no lo haya llevado primeramente en sus ideas. ¿Compromete también eso la responsabilidad de Dios? No, dice Leibniz; pues Dios no es el autor de su propio entendimiento (33). Sin duda, Dios no es causa de su propio entendimiento, y bien fácil es ver a Leibniz apartarse de la falaz teoría cartesiana de Dios *causa sui*. Pero si Dios no es causa de su propio entendimiento, es su propio entendimiento, y esto es peor. Por eso el autor se ve obligado a añadir: «Sin embargo, aunque la fuente del mal consiste en las formas posibles anteriores a la voluntad de Dios, no deja de ser verdadero que Dios concurre al mal en la ejecución actual que introduce estas formas en la naturaleza, y esto es lo que crea la dificultad de que se trata».

La expresión *Dios concurre al mal* no es feliz; pero es cierto que al crear Dios a la criatura imperfecta, da lugar a la existencia del mal, que de aquello se deduce naturalmente. En cuanto al hecho de que esta condición de la criatura

(32) Giordano Bruno (1550-1600) aseguraba que el mundo que está bajo nuestra mirada es perfecto; que era el único posible, considerado todo, y que el mal no era más que una ilusión de nuestro juicio limitado e incompleto con relación a tan gran obra.

(33) *Theodicea*, III. 380.

sea examinada, primeramente en el estado de *posible*, no lo cambia en nada. El problema se halla, pues, entero, y Leibniz así lo concede. He aquí su solución:

Antes de crear, Dios, que obra por inteligencia y con vistas al bien, ha debido contemplar todas las posibilidades de su obra y compararlas entre sí desde el punto de vista de este bien que es su objetivo soberano. Colocado así ante la infinidad de posibles y antes de hacer elección de ellos, Dios no podía dejar de atenerse al mejor partido; pues, sin esto, ¿en qué partido se hubiera detenido? Ninguno le habría ofrecido una razón suficiente de obrar y no hubiera podido más que renunciar a la acción; pues no se ve a la Soberana Sapiencia decidirse sin alguna razón.

Por otro lado, «esta suprema Sabiduría, unida a una bondad que no es menos infinita que ella, no ha podido dejar de elegir lo mejor. Pues, así como un mal menor es una especie de bien, de igual manera un bien menor es una especie de mal si obstaculiza a un bien más grande, y habría algo que corregir en las acciones de Dios si hubiera medio de hacerlo mejor» (34).

El vicio de estos razonamientos es, a nuestro parecer, bastante aparente. El último prueba a maravilla que Dios ha debido dar a su universo el mejor orden posible, *teniendo en cuenta los elementos con que había resuelto componerle;* pues así es como el orden inferior adoptado presentaría obstáculo a uno mejor y poseería el carácter de una especie de mal. Un perito que se ocupara de eso encontraría en ello algo nuevo que decir. Pero esto no implica la necesidad del universo más perfecto posible hablando de un modo absoluto; porque, primeramente, este universo el más perfecto posible es imposible, a menos que se le confunda con el mismo Dios; y en segundo lugar, la adopción de un valor A para un cierto universo no daña en modo alguno la adopción hipotética de un valor A^2 para otro universo, tratándose de dos

(34) Idem. I, 77; II, 225.

órdenes sin ninguna relación entre sí y no prestándose nada a sustracción.

¿Háblase también de *razones* suficientes para determinar a Dios? ¿Vamos a hacer a éste sujeto de un orden lógico anterior a sí mismo y que le obligaría? Dios es primero. Lo que nosotros llamamos orden lógico es un orden interno de la creación, que expresa las relaciones de los seres. Dado que crea, es decir, que sitúa seres con vínculos, Dios se halla unido por tales vínculos de igual modo que está ligado por su propia decisión desde el momento en que la plantea. Pero esto no concluye nada en favor de una obligación anterior a la misma creación. *A priori,* Dios no está obligado a nada.

Saliendo todo de él, y atrayéndolo todo,
su voluntad suprema es su suprema ley (35).

Y cuando se dice que entonces no está unido sino por su propia sabiduría, es decir, por sí mismo, se comete abuso. Suponiendo que estas expresiones: Dios se obliga él mismo, Dios se halla obligado por su propia sabiduría, tengan un sentido aceptable (36), sería menester, por lo menos, para que exista verdaderamente determinación, es decir, necesidad de obrar en cierto sentido, como lo entiende Leibniz, que el bien que ha de realizar esté en proporción de valor con el objeto natural de la Voluntad divina, es decir, el propio Bien infinito. Ahora bien, esto no es verdad en ninguna criatura posible. De nada sirve, pues, decir: La sola sabiduría de Dios interviene aquí como causa; pues se le obliga a intervenir, y el fundamento que se da a esta obligación, no es Dios, es el pretendido mundo mejor. De modo que su propia criatura es quien tiene aquí la pretensión de determinar a Dios y de necesitarle en sus elecciones. Lo cual no es posible. En este nivel las *razones suficientes* no juegan; son de otro mundo.

---

(35) Lamartine, *Premières Méditations.* «Dios».

(36) En realidad, Dios no puede obligarse a sí mismo como no puede crearse; pues es la misma cosa, siendo su voluntad idéntica a su ser.

Verdad es que Leibniz protesta contra la palabra *necesidad,* que aquí empleamos. Dios, dice, no está necesitado, sino obligado. Se trata de una obligación moral. Pero cuando se le pregunta la diferencia que vé en ello, como si no fuera necesario a la naturaleza de Dios hacer aquello a que está moralmente obligado, responde: es que no existe contradicción en sí en que el mejor mundo posible no sea realizado por Dios. Conocemos esta respuesta; Leibniz ya la ha utilizado a propósito del libre albedrío, diciendo, por un lado, que el hombre es un «autómata espiritual», arrastrado naturalmente por el motivo más fuerte (siempre en nombre de las *razones suficientes*), y, sin embargo, no está necesitado y permanece responsable porque lo que ha hecho no se impone *en sí* y lo contrario no implica contradicción (37). Respuesta ficticia, teniendo en cuenta que la condición del *en sí* no tiene nada que interese la condición del sujeto y que permita cualificarle libre. Ahora bien, aquí ocurre lo mismo. Sea lo que fuere de la condición de lo posible *en sí,* si Dios se halla obligado a plantearlo, hay contradicción *para él* en que no lo plantea, y su acción se hace necesaria.

En su misma época Clarke objetaba ya a Leibniz que al obligar a Dios a elegir el mejor universo (suponiendo que exista mejor) se le hace dependiente de otra cosa que de sí mismo. Y contestaba: «Dios nunca se halla determinado por las cosas externas, sino siempre por lo que hay en él, es decir, por sus conocimientos antes de que exista alguno fuera de él» (38). Pero esta distinción es tan vana como la precedente. No se trata aquí de lo que está fuera de Dios o en Dios, sino de lo que es extraño a Dios o le es idéntico. Ahora bien, de que el mejor mundo posible es concebido por Dios «antes de que haya algo fuera de él», no se deduce que sea idéntico; es otra cosa que él, y si determina a Dios a aquel querer por el hecho de que es el mejor, es decir, por el hecho de su propia bondad, es constante que Dios se halla

(37) Cf. *Theodicea.* III. 369.
(38) Discusión con Clarke, respuesta a la tercera réplica, núm. 20.

movido por algo que no es él mismo, lo cual repugna a su primacía y a su soberana independencia.

Una consecuencia paradógica del sistema de Leibniz, y que éste se vé obligado a admitir, apoyado en ello por el autor inglés King (39), es que «el poder, la sabiduría y la bondad de Dios no serían infinitos y perfectos en su ejercicio si los males hubieran sido desterrados de él». Así, por ejemplo, suprimiendo el crimen de Caín, se haría el universo indigno de Dios. Tales consecuencias bastan para juzgar un sistema.

Además, todas estas elucubraciones sobre los *posibles*, de las que se ha hecho un consumo tan grande en tiempos de Leibniz, ¿son serias? En la *Theodicea* toman ellas un carácter genial porque es un genio el que maneja estas sombras; pero en realidad no son más que sombras. No hay, ni siquiera en Dios, posibilidades objetivas anteriores a la misma creación. La fuente de toda posibilidad y de todo ser es la Esencia divina; pero inmediatamente después de ella, objetivamente hablando, hay sus participaciones, no sus posibilidades, como si Dios crease dos mundos, uno en el estado de Ideas, otro en el estado de realidad. Este reproche que Aristóteles hacía a Platón de doblar el mundo de los seres, podría dirigirse a muchos pensadores modernos. Se proyecta hacia atrás la verdad de los futuros contingentes, que no tienen, sin embargo, verdad objetiva sino después del mismo acontecimiento, y así se proyecta hacia atrás la posibilidad objetiva de las cosas creadas por Dios, como si hubiera en Dios un mundo de *posibles* y no tan sólo el Inteligible primero que los cristianos llaman el Verbo.

El fundamento primerísimo del error, en lo que concierne a Leibniz, radica en la idea de la misma creación. Leibniz presenta a ésta como una *fulguración* permanente de Dios en el dominio del espacio y del tiempo. El mundo es *ex*

(39) *Del Origen del Mal*, 1.ª edición en Londres, la 2.ª en Bremen.

Deo y no *ex nihilo*, según la distinción que había elaborado tan cuidadosamente San Agustín. Esta fulguración es libre, por otra parte, lo cual separa el error del emanatismo. Pero siempre hay continuidad, homogeneidad, univocidad del ser divino y del ser creado. Dios es el límite del mundo en perfección creciente. Idea matemática que el inventor del cálculo diferencial toma demasiado en serio. La verdad es aquí y allá de idéntico orden. El entendimiento divino y el entendimiento humano están sometidos a las mismas reglas. Una especie de lógica *en sí* las rige a los dos. Aquí y allá, jugarán las *razones suficientes*. De ahí las consecuencias erróneas que señalábamos hace poco.

Descartes había evitado esta trampa reconociendo la trascendencia divina; pero la había exagerado creyendo a Dios en estado de realizar los contradictorios, pues tan difícil es mantener la justa posición en tales materias. Por lo demás, estos dos filósofos ceden al racionalismo al conceder a la verdad una suerte de existencia *a priori* independiente de la realidad de las cosas y de sus relaciones, en lo que consiste verdaderamente toda la noción de verdad. En estas condiciones, de dos cosas una, o las verdades eternas están creadas por Dios y dependen de su arbitrio y ésa es la tesis de Descartes y la explicación de su doctrina referente a las contradiciones realizables por Dios; o son impuestas a Dios por su propio entendimiento, lo que constituye la tesis leibniziana.

A estas alturas, hay que mantenerse muy firme para no inclinarse en un sentido u otro. En ciertos casos se trata de una caída mortal, como en Spinoza. Aquí no lo es sino de un medida para nada; pero eso ya constituye mal. Recuérdese que el autor de la *Theodicea* había cogido la pluma para refutar a Pierre Bayle. Este había pretendido obligar a Dios a separar el mal: Leibniz pretende obligarle a mantenerlo, y ¡quizá hubiera bastado con autorizarlo! Pierre Bayle razonaba en puro ser terrenal, prestando a Dios sus pequeños propósitos paternalistas y políticos; Leibniz levanta el debate

pero para subirlo a las nubes de un racionalismo irreal para las pretensiones paradógicas.

Inútil añadir que toda esta metafísica no aporta a los hombres ningún consuelo a sus males. No hemos avanzado mucho cuando se nos ha dicho que este mundo lleno de horrores es, a pesar de todo, el más perfecto de los mundos posibles. Lamentamos que lo posible sea tan escurridizo, y que entre sus mallas tejidas con un arte divino se deslicen tantas desgracias y tantos crímenes. Leibniz absorvido por el honorable cuidado de absorber a Dios, ha olvidado al hombre. Por ahí es por donde parece merecer las ironías de *Candide*, por poco que estén en relación con sus tesis consideradas en sí mismas. Por querer probar demasiado, y en un dominio solamente, decepciona y provoca reacciones injustas.

Con él el problema del mal no queda resuelto. Cuando trata de resolverlo, no será, sin embargo, sin referirse a pensamientos profundos que, conducidos a su justo límite, pue den servirnos.

EL SIGLO XVIII

El movimiento de ideas, ardiente ya a finales del siglo XVII, prosíguese en el XVIII con velocidad acelerada. Leibniz no ha podido detener nada. Sus soluciones no han prevalecido de ninguna manera, demasiado próximas y a la vez muy alejadas de las soluciones cristianas. Se hallan demasiado alejadas en cuanto exageran los aspectos metafísicos juzgados ya en desuso. Y aparecen demasiado próximas, por que su oposición a Pierre Bayle tenía netamente el carácter de una defensa de los puntos de vista tradicionales. Camínase ahora en orden disperso, con dominantes de las cuales, la principal, es un optimismo por el progreso que hemos de encontrar al momento. Debemos estudiar primeramente algunas personalidades que contrarrestan y resisten en parte este movimiento, y al que, sin embargo, sirven. No hay que buscar la unidad en un vuelo de pensamiento que se parezca a la célebre *preparación* de Beethoven en la *Quinta Sinfonía,* semitono menor, semitono mayor, y que termina en una marcha militar. Aquí la marcha militar es Condorcet, el cual se encargará de tocarla; pero Voltaire, Rousseau, Diderot, en Francia; en Inglaterra, Pope, acompañado de Hartley y de Shaftesbury, como Lessing en Alemania, son la preparación o el acompañamiento con modos diversos. «El azar—escribe Pope en su *Ensayo sobre el Hombre*—es una dirección que no puedes percibir; toda discordia una armonía que no comprendes; todo mal parcial un

bien universal». Con esto puede construirse un hermoso optimismo, y el autor no carece de él. Encareciendo lo expuesto por Leibniz que tan sólo había dicho: este mundo es el mejor de los mundos *posibles*, él dice (Ep. IV): «Todo lo que es, está bien», y sus amigos los deístas ingleses aplauden. La supremacía literaria de Pope aseguró a sus ideas una larga difusión y una influencia real, que repercute en Francia cuando el poeta filósofo pasa la Mancha y viene a encontrarse entre nosotros con espíritus muy preparados.

VOLTAIRE
(1694-1778)

«*Voltaire reinaba entonces, como un mono de genio misionando entre el hombre y por el diablo enviado*»,

decía Víctor Hugo en sus primeros años (1). Más tarde se apartará de ello, y no hay duda de que la verdad está entre ambas tesis. Voltaire es un genio, y no es un mono; pero en muchas cosas su papel fué diabólico. Marivaux decía de él: «Este pillo tiene un vicio más que los otros; y a veces tiene virtudes». Bajo su forma chistosa, ese juicio es bastante exacto.

En lo que concierne a nuestro problema. Voltaire es incompleto y poco seguro; anticipa, sin embargo, ideas elevadas y sanas. El dualismo adulado por Bayle le parece ridículo. Semejante suposición, dice, no responde en modo alguno a los motivos que nos hacen estatuir a Dios y que son, a sus ojos, la contingencia del mundo y el orden. Lo que conviene frente al problema propuesto, es conciliar el hecho del mal con la necesidad de un primer Principio, y no hablarnos de ambos principios.

La solución apelando al pecado original no le satisface tampoco, y diremos con él que tal solución no se ocupa de todo y, en primer lugar, de ese mismo pecado. A decir verdad,

---

(1) *Les Rayons et les Ombres.* «Mirada arrojada a una buhardilla».

Voltaire no la descarta por esta única razón. Todo lo que se relaciona con la Revelación le es hostil.

Al comienzo, había aceptado la hipótesis leibniziana, con bastante favor, señalando, por su lado, un cierto optimismo que se acordaba con el espíritu del tiempo, inclinado, a nuestro parecer, a asociar la felicidad con las «luces». «Si todo no está bien, decía entonces, todo es pasable». Existe más bien que mal, y nadie puede válidamente levantar una reivindicación en nombre del género humano. No se rompe una estatua hecha de diversas aleaciones con el pretexto de que no todo en ella es oro y plata. Así hablaba Voltaire hasta 1748 y aún después. Admiraba el *Ensayo sobre el hombre* de Pope, del que acabamos de señalar su espíritu. El terremoto de Lisboa (1755) es el que parece haber hecho bambolear sus convicciones.

Por lo demás, entreveía una solución relacionada con el agnosticismo relativo de Locke, su maestro en muchas materias filosóficas. El problema del mal no es un escándalo si se pretende juzgar al mundo situándose desde el punto de vista de lo absoluto. Ahora bien, esto nos es completamente imposible. Tal fué la equivocación de Leibniz al querer juzgar al mismo Dios e imponerle sus *razones*. De ahí su optimismo. Sabemos por *Candide*—quien, por otra parte, lo interpreta tan mal—, lo que Voltaire piensa en ese momento de ello, como también sabemos por las *Cartas filosóficas* y las *Observaciones sobre Pascal* lo que piensa de la inclinación pesimista de Port-Royal. Lo que mantiene por su cuenta, es que debe existir una solución del problema del mal puesto que hay un Dios y este Dios es necesariamente sabio. Pero esta solución no podemos conocerla, y prácticamente sólo tenemos que hacer una cosa: adorar con confianza y «cultivar nuestro jardín»; es decir, aumentar lo mejor posible la dosis del bien trabajando y practicando la justicia. ¡Eso no está tan mal! y si no faltaran muchos elementos, podría suscribirse este programa.

En el prefacio de su poema sobre el terremoto de Lisboa, siniestro que tantas víctimas causó, escribe Voltaire que el axioma *todo está bien*, «tomado en un sentido absoluto y sin

la esperanza de una vida futura, no es más que un insulto a las pesadumbres de la vida». Bajo la impresión de tales pesadumbres, sentidas personalmente, escribe a un amigo: «La felicidad es sólo un sueño, y el dolor, realidad. Hace ochenta años que lo experimento. No sé más que resignarme y decirme que las moscas han nacido para ser comidas por las arañas, y los hombres para ser devorados por las pesadumbres».

Reconocemos ahí al ingenioso irónico que siempre fué Voltaire; pero en el cuerpo del poema de que hablamos, resume su opinión definitiva en estos dos versos que expresan el optimismo recogido de los cristianos:

«*Un día todo acabará bien, he ahí nuestra esperanza*;
Hoy todo parece bien: ¡he ahí la ilusión!»

JEAN-JACQUES ROUSSEAU
(1712-1778)

El autor del *Contrato Social* ha especulado mucho en lo que se refiere al mal y al bien, pero, muy a menudo, de manera sentimental. La verdad, para él, es todo aquello a lo que no puede negar su adhesión «en la sinceridad de su corazón». Adhiérese de este modo a Dios, cuya sola idea nos asegura, ya que un orden universal envuelve y sostiene a aquel que sentimos el deber de realizar en nosotros mismos. A este Dios, no le niega el gobierno del mundo; pero frente al mal niégase a ser maniqueo—defiéndese de ello claramente en su *Carta al Arzobispo de París*—y cree en un poder pasivo que obstaculiza la acción de Dios. Tal es la materia cuya indestructibilidad le parece un signo de necesidad y de independencia.

La inmortalidad del alma merece su adhesión un poco vacilante. Ha «sufrido demasiado en esta vida para no esperar otra». El testimonio de su conciencia le asegura la verdad de esta máxima: «Sé justo y serás feliz». Además, «no imagina cómo el alma podrá morir» y, por tanto, debe presumirla inmortal.

Tiene fe en el progreso para disminuir la dosis del mal en el mundo. De esa manera, éste volverá a alcanzar el estado de sus orígenes que eran puros y habrían permanecido tales si la sociedad, por diversas influencias, no le hubiera corrompido rápidamente.

Conocemos esta tesis, que sirve de fundamento a la teoría del *Contrato Social*. Después de un período de puro salvajismo —con el que tendría mucho trabajo el autor si quisiera procurarnos la prueba—los hombres, convertidos en razonables, vivieron en un estado que podría llamarse de inocencia. Gozando de una independencia absoluta, no ofrecían ninguno de los abusos que se observan allí donde reinan el apetito y las pasiones, que son las causas de tantos males.

De estado tan idílico, que le parece conforme a la «naturaleza»—como si no hubiera presenciado el choque de los elementos y la guerra de las especies—, ¿por qué se ha salido? Por efecto del deseo, de la necesidad y del temor, que, sin duda, se habían abierto paso por un acercamiento exagerado entre aquellos seres quizá estimados perfectos con demasiada prontitud. Una vez reunidos, los hombres persiguieron lo que se llama civilización, que no era más que la corrupción progresiva de los valores primitivos. Estos no perecieron todos; pero subsistían demasiado poco para que no sucumbieran ante el desencadenamiento de los valores contrarios. Una suerte de pecado original se introduce así en la doctrina, aun cuando no sea a la manera cristiana.

Sea lo que fuere, la humanidad quedaba en peligro. Pero podía recobrarse si aquella consentía en organizar un Estado conforme a la naturaleza, y, mediante la educación, la vida moral y el trabajo, para crear la verdadera civilización. Supuesto esto, todo puede esperarse del porvenir, comprendido en él el advenimiento de una especie de *parousia* como aquella con que sueñan los místicos cristianos.

Entre ambas, la concepción del pecado casi no difiere, en Rousseau, de la que existe en la teología cristiana, salvo que falta el punto de vista propiamente sobrenatural. Además, Rousseau deja caer voluntariamente lo que le molesta o no con-

mueve suficientemente la «sinceridad de su corazón». Leyéndolo de manera continua, percíbese que ha sufrido la influencia de Pope y de Leibniz. Es optimista de sentimiento, reconociendo en lo concreto y en relación con nuestra condición presente, las sevicias del mal. Es de parecer que a tal respecto conviene ampliar su punto de vista y considerar la cuestión con referencia al conjunto del universo, y también de las criaturas razonables que cree existen en gran número fuera de nuestra humanidad terrenal.

Además, no quiere que se atribuyan a Dios los males que nos infligimos a nosotros mismos, por malicia o negligencia. Así, el desastre de Lisboa no hubiera sido lo que fué si se hubiese evitado una excesiva aglomeración de población en los centros estrechos. Y, además, existen los vicios. Como resumen, Jean-Jacques escribe estas líneas dignas de aprobación en buena parte: «La idea más grande que puedo hacerme de la Providencia, es que ella dispone de cada ser material de la mejor manera posible con relación al todo, y de cada ser intelectual y dotado de sentimiento de la mejor manera posible en relación con sí mismo».

DIDEROT
(1713-1784)

Existe ahí un ensayo de doctrina que no se hallará en Diderot. Pero, como desquite, este último aporta al pesimismo el concurso de su elocuencia abundosa y enérgica: «Ser en el seno del dolor y de las lágrimas, juguete de la incertidumbre, del error, de la necesidad, de la enfermedad, de la maldad y de las pasiones; cada paso, desde el momento en que aprendemos a balbucir hasta el de la partida en que nuestra voz temblequea; vivir entre pillos y charlatanes de toda clase; caminar entre uno que os toma el pulso y otro que os aterra; ignorar de dónde venimos, para qué hemos venido, a dónde

vamos, he ahí lo que llaman el don más importante de nuestros padres y de la naturaleza: la vida» (2).

Nada hay de sorprendente en este lenguaje en boca de un pensador que, a despecho de toda clase de comienzos y contradicciones, se adhiere con mucha frecuencia a las doctrinas materialistas de La Mettrie, de Holbach, de Helvecio. En sus *Pensamientos sobre la interpretación de la Naturaleza* (1754), profesa que el universo es un gran todo solidario donde, en el caos de la materia, existirían desde el comienzo elementos dotados de vida y de conciencia. A lo largo del tiempo, estos elementos se han reunido y han formado los animales y los hombres. Filosofía sumaria que apenas ofrece nada para una solución del problema del mal. Consciente de la debilidad y del carácter gratuíto de tales suposiciones, el autor concluye, dirigiéndose al Ser primero: «He comenzado por la naturaleza, que han llamado obra tuya, y acabaré por tí, cuyo nombre sobre la tierra es Dios. ¡Oh Dios! yo no sé si eres tú; pero pensaré como si vieras en mi alma; obraré como si estuviera ante tí. Nada te pido en este mundo, pues el curso de las cosas es necesario por sí mismo si tú no existes, o por tu decreto, si existes. Espero tus recompensas en el otro mundo si hay alguno, aun cuando todo lo que hago en éste lo haga para mí. Héme aquí tal como soy, porción necesariamente organizada de una materia eterna y necesaria. O, quizá, tu criatura».

Apiádase uno ante tales tergiversaciones en materia tan grave, y se experimenta un alivio al oir pronunciar al sabio Euler, de modo tan sencillo, el juicio del alma cristiana sobre la relación de bienes y males: «No es la posesión de los bienes de este mundo lo que nos hace dichosos; semejante situación es más bien la que nos conduce eficazmente a la virtud. Si la prosperidad fuera un medio seguro para hacernos virtuosos, entonces podríamos quejarnos de las adversidades. Pero más bien son éstas quienes pueden consolidarnos en la virtud, y con este motivo todas las quejas de los hombres sobre los males físicos de esta vida también son destruídos (3).»

(2) Diderot, *Lettre à Sophie Voland.*
(3) *Euler.* Edit. Emile Saisset. II, p. 384.

CONDORCET (1743-1794) Y LA TEORIA DEL PROGRESO

Llegamos a este hombre, menos brillante que Voltaire o que Rousseau, pero digno de consideración, sin embargo, desde el punto de vista de enjuiciar el siglo XVIII. Expresa bastante bien lo fuerte y lo débil, y ha proclamado en gran manera lo que constituye la tendencia expresa o latente de toda su época: la apelación al progreso, como solución optimista y solamente aceptable del problema del mal. No puede negarse el tributo de simpatía al hombre que, semejante a Boecio, de quien reproduce la actitud a través de las edades, escribe, también en su forzada reclusión, preludio de la cárcel y de la muerte, su *Consolación filosófica,* bajo la forma de *Esbozo de un cuadro histórico del progreso del espíritu humano.*

Nada sorprende ver de vez en cuando a un pensador dispuesto a realizar el balance de la humanidad de su época y ensayar de preveer cómo se dibujará, en un porvenir cercano, la curva de los tiempos humanos. Lo que existe aquí de particular es la pretensión de adjudicar sobre una duración indefinida un pronóstico, de colorearle con sueños milenarios y bañar el todo en una atmósfera de pretendida liberación, de suspiro a lo Espartaco y de euforia ficticia.

Turgot ha sido el primero que lanzó la idea, en un discurso en la Sorbona, el 11 de diciembre de 1750. El progreso manifiesto de las ciencias mostrábase allí, por efecto de una generalización de la que no se percibía el vicio. Los cristianos cedían como los otros a la seducción y buscaban un acomodamiento entre la doctrina del pecado original y la de un perfeccionamiento moral en línea continua, atribuible a no sé qué naturaleza de las cosas. Otros irán mucho más lejos. Condorcet cree poseer la prueba de «que la naturaleza no ha puesto ningún término a nuestras esperanzas»; que no solamente la especie humana debe mejorar mediante nuevos descubrimientos en las ciencias y las artes, y por una consecuencia necesaria en los medios del bienestar particular y de prosperidad común, sino que ella progresará indefinidamente en los principios

de conducta y en la moral práctica. Y aún más, adquirirá un perfeccionamiento real de sus facultades intelectuales, morales y físicas, perfeccionamiento «que puede ser de igual modo la continuación de aquellos sentimientos que aumenten la intensidad y dirijan el empleo de sus facultades, o también del de la organización natural del hombre».

¡He aquí algo que no es poco! Condorcet se detiene ahí con complacencia, viendo como aumenta indefinidamente la duración de la vida, y cómo se transmiten hereditariamente los perfeccionamientos individuales de facultades y aumentan, etcétera, etc. No hay que decir que las pruebas en su apoyo están llenas de ilusiones y de sofismas. El autor procede por extrapolaciones permanentes, tomando por leyes universales, destinadas a regir todo el porvenir, pequeños fenómenos pasados o presentes de los que prolonga la curva.

El mismo, por otra parte, y otros alrededor de él, emplean el recurso de atenerse a las generalidades. La ciencia triunfa, las «luces» penetran por todas partes; la «superstición» se aparta o se debate en vano. Una vez desembarazada de los impedimentos seculares y provista de un instrumento soberano, no hay razón para que la humanidad no marche indefinidamente por una vía ascendente. El mejor de los mundos posibles, que se ha buscado en lo abstracto, debe realizarse en lo concreto, y la edad de oro contemplada por nuestros padres en el pasado debe ser la luz del porvenir.

¿Qué necesidad hay, en estas condiciones, de apelar a otra vida? Se puede creer en ella; pero se puede estimar también que los destinos humanos se cumplen aquí, en este mundo, y ¿qué necesidad tenemos de la gracia y de sus medios sociales, de los sacramentos, de la Iglesia, si en el ambiente de una felicidad universal la honestidad se concilia naturalmente con el placer?

Condorcert no se expresa en tales términos; pero ése es el espíritu del que se hace intérprete. Se trata de Prometeo vencedor del Olimpo y en posesión del fuego y de las artes organizadoras de la tierra. El cielo no ha conseguido este esfuerzo; su reino no ha producido más que las «tinieblas de la

edad media» y la impotencia de numerosas generaciones; corresponde al hombre poner en sus manos su propio trabajo y asegurar su propia felicidad. El hombre, a partir de entonces, se halla solo; en el mundo está en su casa; hará sus negocios a su guisa, y sus éxitos actuales prueban que los hará bien.

No olvidemos que en los momentos en que escribe Condorcet, ya está lanzado el gran movimiento económico e industrial que debe desarrollarse en el siglo XIX. Las «armonías económicas» servirán de preludio a la armonía del mundo. Los fourieristas y los saint-simonianos van a encargarse del orden social. Soñadores como el inglés Godwin esperan del progreso que modifique la naturaleza humana en su misma base, haciendo reinar en ella el espíritu hasta el punto de separar de la misma el mal, comprendiendo en éste la muerte, de tal manera que la reproducción se hará inútil y no hará sino desaparecer.

En Francia, casi no se dan semejantes aberraciones. Y, sin embargo, un francés es quien ha escrito: «Todo es posible, hasta Dios» (4). Pero aquellos ensueños de allende el Rhin jamás han arraigado entre nosotros. Condorcet no está de acuerdo con ello. En todo caso separa la posibilidad de cualquier afirmación en este sentido. Distingue cuidadosamente, como matemático que es, entre la posibilidad de un acrecentamiento indefinido en el sentido de un límite imprevisible, pero que existe y que jamás se franqueará, y un acrecentamiento según una ley tal, que siempre se pueda ir más lejos. De estas dos formas de acrecentamiento progresivo, no afirma más que la primera, dejando abierta vía libre a la segunda.

En todo caso, lo que se puede ver en sus escritos, como en tantos de otros que pertenecen a esta época de «aberración generalizada», según la frase de Baudelaire, es la creencia en un sucedáneo presuntuoso de las esperanzas cristianas, la fe en un dogma nuevo del cual el ímpetu de vida del Renacimiento ha señalado su punto de partida, y que se encuentra rápidamente favorecido por el inmenso éxito de las empresas

(4) Ernest Renan. *Dialogues philosofiques*

humanas. En los tiempos que analizamos, y con el espíritu de Condorcet, a despecho de sus fórmulas generales, casi no se trata en el fondo sino de esperanzas concebidas por los elegidos en beneficio de las capas elevadas de la sociedad. Pero, de ahí a poco, la clase privilegiada se verá desbordada y serán las masas profundas quienes pretenderán el otorgamiento de las humanas felicidades. Tal será el resorte de la lucha de clases del comunismo materialista, y hasta del comportamiento de aquellos cristianos de vanguardia, que claman por su *plus ego*, como si ellos mismos llevaran sus esperanzas en el más allá a un vencimiento temporal y a formas visibles. El lado negativo de las esperanzas nuevas no es producto de estas últimas; pero hacen *como si* lo fueran, y parecen participar en la ilusión común.

Ilusión, decimos, y de muchas maneras. Existe una ley de progreso que interesa a cada uno de nosotros y que debiera reseñarnos sobre el contenido general de este término. Nuestra vida adulta es el resultado de ello. Ahora bien, su precaridad, su significación limitada ¿no se halla inscrita en nuestro mismo ser? Las sociedades, las civilizaciones, los astros a su vez, y las galaxias, obra del progreo en una escala creciente, nos dejan ver, igualmente, la salida. Todo nace, progresa y muere: ¿no convendría pensar en ello antes de soñar frente el infinito, que a su hora se define por sí mismo?

No mirando más que nuestra humanidad, sus progresos evidentes, que ya señalaremos cuando tengamos que dar un juicio sobre la historia, ¿son de naturaleza que curen los males de la vida, los corporales y los espirituales? Sería muy animoso el esperarlo, y ese es, sin embargo, el pensamiento de los doctores, de los que Condorcet nos ofrece el tipo.

Otros verán el bien florecer apacible
en el hombre y en la faz venturosa de la tierra.

Estos versos de Maurice Boucher (5) expresan perfecta-

(5) Maurice Boucher. *Vers la Pensée et l'Action.*

mente los puntos de vista utópicos inaugurados en el siglo XVIII. Víctor Hugo los vuelve a repetir por su lado con una ceguera parecida:

La humanidad se alza, más aún se tambalea
y hacia la aurora marcha,
con la frente bañada por las sombras (6).

Literalmente, estos versos pueden aceptarse; pero no sabemos demasiado bien qué es lo que allí quiere dar cobijo el viejo profeta.

Tan sólo hasta Alfredo de Vigny, más grave, pero desamparado por el ablandamiento de sus esperanzas cristianas, se mecerá esta frágil espera:

Aún no amaneció el día, y ya nos encontramos
en el primer destello que precede a la aurora
y dibuja la tierra allá en el horizonte (7).

¡Ay! cristiano o no, ¿quién no desearía que ese «primer destello» tan vacilante en ciertos aspectos, no se convirtiera en una ley completa? Mas para vencer el mal, sería menester algo más de lo que permiten esperar los hechos y lo que inauguran. Caminamos, marchamos; pero sobre el camino de la dicha, ¿hemos dado un paso verdadero? Han creído durante mucho tiempo, o han afectado creerlo, que la desgracia humana obedecía a circunstancias exteriores que, una vez separadas, dejarían lugar a una verdadera beatitud. Sería tiempo de reconocer que el mal principal se halla en nosotros; que la mediocridad o los dolores de la vida pertenecen a la vida misma y no pueden desvanecerse sino con ella. Por eso, en nuestro tiempo, se ha planteado con la mayor ansiedad la cuestión del valor de la existencia. ¿No habría debido producirse lo contrario si el «progreso» condujese de ese modo a la felicidad?

(6) *Les Rayons et les Ombres*, «Sabiduría».
(7) *La Maison du Berger*.

¿Quién nos librará de los males que pertenecen al primer nacimiento, a la enfermedad, a la vejez, a las pesadas sujeciones que sufre todo miembro del cuerpo social, a las crueles separaciones, a las decepciones de la amistad y del amor, y a tantos males que se inflige a sí mismo, antes que la «*muerte amarga* venga a coronar todo? ¿Y qué pesan, frente a ésta, las comodidades del progreso material y algunas de las mitigaciones que procura la ciencia?

Un solo ser os falta, y todo se despuebla,

escribe Lamartine (8). Esto no es más que un solo caso; pero que él solo puede abolir todo el progreso de la tierra, y existen otros muchos.

¿No enseña la experiencia que las sociedades más avanzadas son aquéllas en las que se desenvuelven fácilmente epidemias de suicidas, señal de las complicaciones en que se compromete, con detrimento de la verdadera dicha? La marcha hacia adelante de la humanidad casi no hace más que aumentar nuestras exigencias y, por ende, nuestro descontento. Ocurre como en la vida privada, donde una ventaja adquirida pronto es desdeñada y el deseo trasladado sin que jamás se satisfaga éste. ¿Quién se preocupa hoy de la ventaja de los ferrocarriles, de la electricidad, cuyo descubrimiento ha suscitado tantas esperanzas? El retraso de un tren nos hace patalear de furor; pero su presencia parece debérsenos como la luz y el aire, en los que nadie piensa.

Cierto, construir un mundo es hermoso, y nadie tiene ganas de detener el «carro del progreso» sobre su hirviente ruta, a despecho de los terrores que inspira ahora su gigantesco desarrollo. Pero que no se nos hable de dichas futuras. Las felicidades son del momento o no serán jamás; cada cual las lleva en sí y «en un vaso frágil» que se rompe siempre al final y con harta frecuencia en el camino.

La felicidad no se halla en el futuro como igualmente se

(8) *Premières Medidations.* «El aislamiento».

comprueba que no se encuentra en el pasado. Puede apostarse sin locura que existe menos. Un prejuicio de la imaginación solamente puede desafiar aquí a la experiencia. Como en San Pablo la ley de Moisés, gran progreso para el pueblo judío, no había tenido más efecto, dice el Apóstol, que resaltar el pecado sin poder curarle, así, la civilización, impotente para vencer el mal esencial de la vida, le hace resaltar a medida que ella progresa; pues nos muestra el carácter inevitable, en relación con las condiciones permanentes de nuestra naturaleza. Existen, ¡ay! males inmortales.

¿Desdeñaremos observar, además, que el triunfo del porvenir dejaría subsistir el problema del mal en lo que concierne a las innumerables generaciones que se arrastraron hasta allá por el valle de lágrimas?

¡Prosperamos! ¿qué importa a los antiguos desgraciados,
a los hombres que nacieron temprano, y a los que traicionó
[la suerte,
y no hicieron más que aspirar, sufrir y desaparecer,
a quienes hasta las tumbas, hoy, suenan a hueco? (9).

Conviénese en que este plan de largo alcance que se llama progreso, puede servir para justificar muchas espectativas y sufrimientos individuales. Es hermoso caer o sufrir por un porvenir que no veremos, pero del que somos solidarios. La generosidad consiente en ello y el Maestro de la obra puede obligar sin ser injusto. Hay muchos socialistas y comunistas que razonan así y no puede negárseles un homenaje. El sacrificio del individuo en el porvenir es noble y recto. Pero existe el «deber de Dios» de que hablaba Kant, y que viene a cuenta en la solución de nuestro problema. Cuanto más desinteresado sea el combatiente, más se siente obligado el Jefe a recompensar sus servicios. La cruz se debe doble- ente a quien no pensaba en ella de manera alguna. De

(9) Prudhomme. *La Justice.* V.ª Velada.

modo que la vida eterna se halla aquí sobreentendida, mientras nuestros doctores buscaban un sucedáneo suyo, tratándola de quimera.

Queda el mal moral, que forma cuerpo con el otro, pero le sobrepasa infinitamente en lo nocivo a los ojos de una recta conciencia. Incapaz de nacer a la vida invulnerable y de educar a la muerte, el progreso ¿piensa llegar al final de las propensiones pecadoras, y de ese veneno interior que el hombre no consiente en vomitar? ¡Pretensión pueril tan elevadamente adscrita, sin embargo, al siglo XVIII! No se niega que lo que hay de bueno en el hombre no pueda organizarse y obtener felices resultados. Esto lo vemos todos los días. Pero esos progresos de la sociabilidad en el terreno moral no alcanzan al fondo del hombre. La prueba es que los mismos crímenes y los mismos horrores, se encuentran hoy, de acuerdo con las circunstancias, igual que en las edades más bárbaras. «Arañad al ruso, decía Napoleón, y aparecerá el cosaco». Arañad al civilizado, y veréis reaparecer la bestia primitiva, la carne pecadora que nadie reducirá. La libertad puede triunfar—¡también con la gracia!—; pero la natura queda, y ni la libertad ni la gracia son los sujetos del tiempo. El alma no depende de mañana.

En tiempos de Condorcet, se contaba con las «luces» para el mejoramiento moral del género humano. Olvidábase que las luces sirven para todo, para guiar los pasos de la virtud y para favorecer los vicios. Eso percibíase ya mientras se urdían las locas teorías optimistas; pero lo que vemos a nuestro rededor, mientras las «luces» acrecen y se difunden cada vez más, no está hecho para mantener sobre ello ninguna esperanza. Muchas sociedades primitivas son más virtuosas que algunas de nuestras sociedades civilizadas y progresistas. Muestran más rectitud, sinceridad, justicia en las relaciones, y diligencia, en el servicio. El egoísmo se halla constantemente reforzado por nuestros goces artificiales, cuya conservación y crecimiento apasionadamente deseados no se obtienen a menudo sino a expensas de otro, y siempre, o casi

siempre, a expensas de los valores verdaderos, que por este hecho se desprecian y períclitan. Antes de esperar del progreso una mejora moral conviene erigir de nuevo la noción, y entonces será en un presente, y no en un porvenir evolucionado, como volverá otra vez el imperio.

Este desgraciado presente nos inquieta tanto más cuanto que la fuente efectiva de los progresos morales en nuestra edad moderna se halla más desvalida. ¿Afirmaremos que estos progresos proceden del Evangelio? El mismo Condorcet no se hubiera atrevido. Pretendíase, a partir de entonces, pasarse sin aquél no sin haberle dado las gracias por sus servicios. Ahora bien, escuchemos lo que se dice cien años después:

Mas entre estos progresos que alaba nuestra época,
en todo este relumbre de un siglo deslumbrante,
una cosa ¡oh Jesús! un secreto me espanta,
y es de tu voz el eco que va languideciendo (10).

Algo habría de qué espantarse efectivamente si por debajo de la corriente de indiferencia o de impiedad no se animara ya una contra corriente de evangelismo más claro que nunca, evolucionada más humanamente y más segura. Tan sólo que eso no es el «progreso» tal como se le entiende, es el contacto de lo humano con lo eterno y su floración en su misma fuente. «*Buscad primeramente el Reino de Dios y su justicia*, ha dicho Jesús, *y todo lo demás, se os dará por añadidura*» (Mateo. VI, 33).

(10) V. Hugo. *Les Voix interieures.* «Este siglo es grande y fuerte».

KANT Y EL IDEALISMO ALEMAN

EMMANUEL KANT
(1724 - 1804)

KANT da comienzo a una serie de pensadores para quienes el problema del mal es tan familiar como a todos, pero al que complican con sus sistemas abstractos, hasta el punto de extraviar con frecuencia la razón corriente. El filósofo de Kœnigsberg es bien conocido por su criticismo idealista; lo es menos en aquello que conserva de tradicional a base de cristianismo, ligando uno con otro, bastante penosamente, ambos elementos doctrinales.

Seducido por el matematicismo cartesiano, Kant cree en un determinismo rígido en todo lo que concierne al desenvolvimiento de este mundo de fenómenos, y no consiente hacer excepción, como Descartes, a favor del libre albedrío. Por otra parte, con el nombre de *imperativo categórico*, afirma la autoridad de la ley moral que implica obligación rigurosa de una parte y de la otra ineludible responsabilidad. ¿Cómo conciliar estas dos tesis?

En el prefacio a la *Crítica de la Razón práctica*, el autor se expresa así: «La unión de la causalidad por la libertad y de la causalidad mecánica de la naturaleza, ambas establecidas, una por la ley moral (1) y otra por la ley natural, en un

(1) Esta se halla «establecida» por sí misma. Kant prohibe discutirla; eso, dice él, sería infringirla.

mismo sujeto que es el hombre, es imposible a menos que no se represente a este sujeto como un ser *en sí* bajo la primer relación, y como un *fenómeno* bajo la segunda. En este caso, el ser en sí se halla representado en la conciencia pura y el fenómeno en la conciencia empírica. De otro modo, la razón cae en contradicción con ella misma».

¡Efectivamente! Pero ¿qué es este sujeto *en sí*, fuera del tiempo, que condiciona al hombre fenómeno y su conciencia empírica? Los antiguos Doctores decían también que el alma pensante, en sí misma, se halla fuera del tiempo y no se encuentra ligada a él sino por el cuerpo; pero guardábanse de ver en ello una supresión concreta. El hombre es uno, y el hombre está en el tiempo, y en el tiempo se establecen sus responsabilidades. Todo esto es de idéntico dominio. Para Kant existen como dos mundos: el mundo del *en sí*, donde la acción moral se decide, y el mundo de los fenómenos, donde ella se manifiesta y se desenvuelve.

No puede impedirse el acercar este caso a aquél de las migraciones hindús, arrastrando de una existencia en otra las responsabilidades incurridas aquí y sufridas allá; o también los sueños platónicos de la *República* de la que hemos revelado su tenor. En estas doctrinas u en otras semejantes, una elección anterior determina una sucesión de hechos en los que la fatalidad permanece en consecuencia y holgadamente como única dueña. De este modo «el hombre se predestina él mismo», como dice Robin (2), es decir, que él mismo se somete a tal o cual fatalidad.

Kant deduce de ello esta conclusión inhumana: que siempre se es plenamente responsable de lo que se hace. No hay circunstancias atenuantes, puesto que uno mismo es el autor de las circunstancias, al propio tiempo que del acto. Ahí se ve hasta donde puede conducir un primer error. Kant no teme buscar una confirmación de su tesis en los instintos de venganza de la multitud, de los que el lynchamiento es el caso más sorprendente.

(2) León Robin, *Platón*, pág. 225. Alcan, 1935.

Debemos contar con que esta doctrina del pecado individual inclina a Kant, que no cree en la metempsícosis, a apropiarse, a su modo, la doctrina del pecado original. En efecto: si el bien y el mal son individuales, la propensión al mal, es decir, la falta de razón en el orden práctico, es cosa de la raza. Kant ve en ello una perversión misteriosa y no la razón o la sensibilidad en sí mismas; ambas tienden al ser, es decir, al bien; pero la perversión se introduce en sus relaciones. El hombre se halla solicitado, a la vez, por la ley de la razón y por la inclinación de la sensibilidad, y puede suceder, y sucede, que, en un caso dado, sus indicaciones no sean idénticas. Si la preponderancia se deja entonces a la sensibilidad, eso es el mal.

La fuente del mal se encuentra, pues, en la propensión que tiene el hombre a dejar predominar en él la sensibilidad sobre la razón. Esta propensión no puede ser para Kant más que el resultado de un acto libre, pues, según él, la libertad es quien determina el desenvolvimiento de nuestras actividades en el tiempo. ¿Cómo ha podido producirse esto? El hombre es, no obstante, un ser de razón. ¿Cómo ha podido elegir así, de una vez para todas, una *máxima* egoísta de conducta en lugar de una máxima de obediencia al bien racional? «Semejante hecho, dice el pensador, se halla en relación con los orígenes primerísimos de nuestra naturaleza».

En efecto: el determinismo de los actos individuales, tal como lo afirma Kant en el dominio del tiempo, está unido, según él, al determinismo universal. Si, pues, su desenvolvimiento no es más que la manifestación temporal de una elección operada en lo absoluto, es menester que esta elección sea general en la base, y única para todos los hombres. Así es como lo comprenderá Schopenhauer.

Esto constituye un misterio para nosotros, y la Escritura, dice Kant, ha experimentado tal sentimiento haciendo remontar la tentación a un ser ya pervertido y al mostrar con ella al mismo hombre susceptible de reparación, como en efecto sucede (3).

(3) Cf. *La Religión en los límites de la Razón*, ed. Trullard, páginas 143-145.

Accesoriamente, Kant sospecha que Satanás, desheredado del cielo, ha buscado compensación en la tierra, y que, al no hallarla a su medida en las cosas temporales, él, que es espíritu, las buscó en el dominio espiritual comunicando su malicia del modo que podía. Y así es como, al estar siempre unidos lo espiritual y lo temporal, se convirtió en el «Príncipe de este mundo».

Al preguntarse a continuación por qué Dios no ha opuesto al Maligno su omnipotencia, Kant responde que Dios rige su obra moral según el principio de libertad; y que, además, ha preservado su reinado estableciendo un pueblo destinado a mantener ese principio hasta la hora de la redención.

En la interpretación de ésta, Kant sigue como puede las indicaciones bíblicas y tradicionales; pero le es imposible dejar de alterarlas, teniendo en cuenta su doctrina general. Queda de ello que él encuentra en las fórmulas dogmáticas una profunda significación racional, que resalta con cuidado. La necesidad de la Iglesia se le muestra, en la lucha contra el mal, por el hecho de la capital importancia del medio para sostener el esfuerzo moral y combatir las influencias perversas. Aboga por la Ciudad de Dios, que él llama, también, una sociedad político-moral, por oposición a la sociedad político-jurídica; o también una República moral, un Reino de la virtud (4). Esto no le impide alzarse con violencia contra lo que llama los dragones eclesiásticos, en cuanto son fuente de conflictos históricos, de dramas sangrientos, a expensas de la «pura Religión» que está hecha para unir a los hombres.

Después de tales explicaciones, no hay necesidad de decir que, según Kant, el mal físico u ontológico tiene la misma fuente que el mal moral, y que el pensador se adheriría a aquella máxima de San Agustín, sin corregirla siquiera como Santo Tomás de Aquino: «Todo mal es una culpa o una pena». En efecto: en esta filosofía, lo moral es lo que se halla en el origen de lo físico en cuanto a sus caracteres en relación con el ser humano. Santo Tomás había escrito: «La

(4) Idem.

persona expresa lo que hay de más perfecto en toda la naturaleza» (5). Kant se adhiere a este juicio y de él concluye, también, que la moralidad es el hecho dominante de este mundo, la ley de las leyes, en aquello que las leyes naturales le están subordinadas, de manera que pueda establecer lo que llama con término magnífico el *reino de los fines*. En efecto: Kant cree en una especie de moralidad de la naturaleza, en razón de una finalidad aparente, sobre todo en el orden de la vida, y que agrupa los fenómenos de modo que los religue finalmente al orden moral, para el reinado definitivo del bien, en beneficio de los espíritus fieles. Es el *Perfecto* de San Pablo, sucediendo a la creación que *«está suspirando como en dolores de parto»*. (Rom. VIII, 22.)

Kant añade a ello la idea de la *Comunión de los Santos*, traducida en términos filosóficos. No oculta su admiración por la doctrina de la gracia, nueva capacidad interior, mérito concreto, prenda de porvenir para la feliz conexión del deber y de la felicidad en otro mundo. Sabemos, en efecto, que él *postula*, como una necesidad del orden moral, otra vida que permita la realización de este Perfecto hacia el que nos lanza la ley moral, y que no logra la condición actual.

La felicidad y el deber no dependen uno del otro en el sentido de que es conveniente obrar bien con vistas a ser felices: el imperativo kantiano esta *incondicionado*, al no tener más fin que él mismo, y la moral no es el instrumento del destino y de la civilización, como en los propósitos tradicionales. Pero el desinterés impuesto al agente moral es un título para la recompensa «por el deber de Dios», conforme lo señalábamos más arriba.

En resumen: la doctrina del bien y del mal, en Kant, halla su principio y su conclusión en contenidos específicamente cristianos, aun cuando disfrazados bajo exteriores metafísicos absolutamente extraños.

Añadamos que, a continuación de Leibniz, Kant admite que el mundo emanado de Dios realiza la combinación lo

(5) *Suma Teologica.* I.ª Parte, q. 29, a, 3.

mejor posible, teniendo en cuenta las condiciones generales del problema (6), y que en su última obra: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, se adhiere a la tesis del progreso al modo de Condorcet.

FICHTE
(1762-1814)

Uno de los discípulos más vigorosos de Kant es Juan Gottlieb Fichte, guardián de ocas, tejedor después, a quien un mecenas clarividente se encarga de elevar al saber y dirigirle así hacia la gloria. Su vida presenta un aspecto político que no nos concierne; pero su sistema metafísico es necesario para considerar brevemente y señalar en él el lugar y la significación del mal.

A los ojos de Fichte, pueden adoptarse dos posiciones fundamentales, para la interpretación de la experiencia. O bien, con lo que él llama el *dogmatismo*, se hace derivar el pensamiento de las cosas consideradas como punto de partida; o con el *idealismo* se hacen derivar las cosas del pensamiento primeramente reconocido en sí. Esta última posición parece la única aceptable para el pensador wurtemburgués; pues según dice, al ser las cosas supuestos dados independientemente del pensamiento, no se puede alcanzar éste. No ha reconocido el lugar de acceso que procura, en el acto de conocimiento, la identidad del espíritu en acto de conocer y la idealidad inmanente a las mismas cosas. El tomismo se hallaba aún vivo a su alrededor; pero de esta gran doctrina podía decirse entonces: *Vivens, mortua est.*

Partiendo de ahí, Fichte afirma que no hay nada en el yo que no sea el resultado de la actividad del yo. La razón está incondicionada. La reflexión no es volver sobre un acto de dicha razón relativa a un objeto independiente, sino un progreso autónomo del espíritu creador, respecto del cual lo

(6) Cf. *Crítica del Juicio*. § 84.

que se denomina *objeto* no es más que una objeción del yo al yo, objeción destinada a ser sobrepasada, a reaparecer y a ser superada también en un constante progreso. El límite ideal de este progreso es el mismo Dios, Yo absoluto cuyo *yo empírico* no es más que una manifestación pasajera. Reconócese en ello una forma de panteísmo idealista que se suavizará a continuación y que a menudo no se mostrará muy lejos de la tradición cristiana.

Sea lo que fuere, vemos bastante bien donde insertar ahí una doctrina del mal. Kant había planteado el imperativo moral, pero no había proporcionado con ello ninguna justificación, ni tampoco ninguna explicación teórica. Fichte lo une a su afirmación primera de una actividad original del espíritu, actividad que se manifiesta, a la vez, en la conciencia y en los obstáculos que nuestros complejos personales le oponen. Estos obstáculos están hechos para ser vencidos; sucumbir a ellos y renunciar así a un crecimiento interior que tiende a la perfecta libertad del espíritu y de ahí a la beatitud, idéntica a la perfección, es lo que se llama el mal.

El mal exterior a la conciencia, trátese de los desórdenes de la naturaleza o de los sufrimientos del cuerpo, posee un origen entroncado con la primera. Trátase siempre de una actividad del espíritu que tropieza con un obstáculo, y de complicaciones más o menos inarmónicas entre los diversos objetos y las distitnas especies de objetos que el espíritu se opone a sí propio en su actividad multiforme. Aun cuando creemos nuestro universo, no somos sus dueños; el Yo absoluto nos desborda infinitamente, y entre él y nosotros se manifiestan los mismos escalonamientos que la filosofía dogmática señala en ello. Bajo el beneficio de una transposición permanente, en sus desarrollos doctrinales, Fichte no se muestra de ninguna manera alejado de los pensamientos cristianos.

En relación con el prójimo, el pensador idealista vuelve a encontrar la idea de la *comunión de los santos.* Cualquiera que se niegue a ella es hostil, a la vez, a Dios, al prójimo y a sí mismo; pues del hecho del envolvimiento del Yo absoluto en relación con los yo empíricos, todos somos estrecha-

mente solidarios. El fin moral perseguido o negado por cada cual se encuentra satisfecho u ofendido por lo que pasa de virtuoso o de culpable en él, de virtuoso o de culpable en otros. Nosotros no somos más que uno en Dios.

Igualmente, la idea de una Iglesia promotora del bien y protectora, redentora con relación al mal, se halla incluída en esta filosofía. Cristo será su cabeza, y los símbolos dogmáticos o sacramentos formarán parte de sus medios de acción. Símbolos, dice Fichte, y se concibe; pues su filosofía es esencialmente racionalista; pero que tenga del mal un sentimiento profundo y justo en sí, a despecho de sus justificaciones teóricas desviadoras, eso no se podría negar.

SCHELLING
(1775-1854)

Con Schelling nos las habemos con un autor profundo y rico de pensamiento, pero algo confuso, y cuya doctrina se ha establecido mediante fases sucesivas, de las cuales las principales se denominan su primera, su segunda y su tercera filosofía. Semejante hecho no favorece el análisis, y, sin embargo, la doctrina del mal depende en sus detalles de los meandros de la filosofía general. Felizmente, lo esencial se deja aprehender con facilidad.

No mirando más que la naturaleza de las cosas actualmente bajo nuestra mirada, Schelling podría parecer pesimista. Insiste sobre «la tristeza que se apega a toda existencia acabada» (7), y la suerte de luto que se extiende, a despecho de su belleza, sobre toda la naturaleza. Se pregunta cuál es la esencia del mal, y se alza, por lo menos en lo que concierne al mal moral, contra la teoría que hace de él una privación pura. «El mal moral no es más que un abandono de sí a la sensibilidad y al instinto». Es «una obra positiva y personal». ¡Seguramente! Pero lo que se describe así, es

(7) *Ueber das Wessen der Menschlichen*. VII, pág. 364.

el acto malo y no su propia malicia. El acto malo es bueno, a saber, en su substancia y en sus cualificaciones como manifestación activa. Lo que es malo en él, es su carencia de orientación hacia los verdaderos fines de la vida, y esto es lo que se llama privación.

En lo que concierne al origen del mal, Schelling no teme buscar su origen en el mismo Dios, cuyo ser integral admitiría un fondo obscuro y violento enteramente reabsorbido en él por la luz del Espíritu, pero que pasaría a la creación y ello explicaría, a la vez, el poderoso dinamismo y las tendencias anárquicas generadoras del mal. Tal es, por lo menos, la enseñanza de la obra titulada «*Sobre la esencia de la Libertad humana*», que pertenece a la segunda filosofía del autor y que será después rectificada por la tercera.

En el hombre, principalmente, serán manifiestas las dos tendencias antagonistas de que acabamos de hablar: tendencia a la anarquía de la acción y a su violencia egoísta; tendencia espiritual hacia el orden del bien. La tendencia oscura no es el propio mal moral; no es más que la posibilidad, y, como su llamada. Corresponde a la libertad responder y decidir en último recurso.

Esta libertad del mal, libertad como en Kant, es, al igual también que en éste, de carácter «noumenal», es decir, extraña y superior al mundo de los fenómenos, los cuales se desenvuelven según el modo de la necesidad. El ejercicio de esta libertad pecadora es una especie de pecado original, pero del cual puede levantarse el hombre de nuevo mediante el esfuerzo moral.

Esta doctrina, en el espíritu del autor, nada tiene que permita acusar a Dios. «El acto por el cual Dios se revela no puede implicar en sí nada de malo... El mal existe solamente por el hombre y para el hombre. Lo que para la voluntad humana es el pecado, en lo absoluto es la condición de la revelación divina. El hombre hace el mal con el bien, y con el mal Dios realiza el bien». El autor entiende que lo imperfecto es una necesidad de la misma creación, y lo llama un mal por referencia al *mal metafísico* de Leibniz, del que ya hemos

señalado su carácter equívoco. Admitido este vocabulario, la idea de Schelling es exacta: Dios saca todo el bien de ese mal, mientras que el hombre, puesto en posesión del bien creado, saca mal de él.

¿Por qué permite Dios este mal? Esa es la gran cuestión. Schelling le da la misma solución que los Doctores ortodoxos. Dios ha permitido el mal con el fin de sobrepasarle mediante un bien más grande y manifestar así su omnipotencia, de igual modo que el bien infinito que le es esencial. «El mal existe para que Dios lo sobrepase y sobrepasándolo llegue a la plena manifestación de sí mismo» (8).

Cuál es la especie de cooperación que puede suponerse, en el espíritu de Scheling, entre la acción divina y la actividad tan amenudo desviada de las criaturas, es una cuestión que volveremos a encontrar cuando tratemos de la historia; pero, hablando en general, su solución se halla en estrecho acuerdo con las elevadas concepciones cristianas, aun cuando las fórmulas difieran. Para Schelling, el desenvolvimiento de los hechos universales y de los hechos humanos está dominado por un principio que tan pronto se llama *destino* como *providencia*, porque es superior, a la vez, a nuestra libertad y a las necesidades de la naturaleza, aun cuando se armonice con ellas y las asuma en todo lo que tienen de positivo y de bueno. El mal está en su deficiencia.

El destino del que se habla así es el Destino divino de los Tomistas, que no contradice ninguna de las autonomías creadas, sino, al contrario, las plantea, y por eso concilia el *predeterminismo* trascendente con la libertad, la contingencia, la fortuna y el azar.

La exoneración de Dios con respecto al mal queda así asegurada, aun cuando Dios pone todo el ser. El mal resulta del funcionamiento autónomo e imperfecto de la naturaleza y de la libertad. La actividad creadora y providencial les es trascendente y no se contamina nada.

En su *Filosofía de la Religión,* después de una gran crisis

(8) *Ob. cit.*, pág. 382.

de pesimismo y de duda, Schelling se apega deliberadamente a la concepción cristiana de la caída y de la redención. Realízase ésta mediante un esfuerzo moral del carácter, a la vez, individual y colectivo, y hasta cósmico; pues la suerte de la naturaleza se halla ligada a la de la humanidad, como la de la humanidad depende de sus relaciones con Dios.

HEGEL
(1770-1831)

La filosofía de Schelling ejerció en Alemania y en todas partes una seria influencia, y sirvió para preparar la de Hegel, cuya irradiación fué mucho más extensa y más profunda en razón de su carácter objetivo y de su aplicación a todos los movimientos de la historia.

Hegel reprocha a Schelling el amurallar lo absoluto en una oscuridad donde «todas las vacas son negras», mientras que él le muestra vivo y obrando alrededor nuestro, en nosotros, no siendo lo real más que su despliegue según las formas de la célebre dialéctica en tres tiempos: *tesis, antítesis, síntesis*. Por otra parte, al reprochar a Kant el haber abandonado el pensamiento a su subjetividad, en oposición a un *en sí* pretendido como desconocido, él vé toda la Idea como la realidad misma, distinguiendo solamente su adquisición, que es el universo hasta aquí evolucionando, y su medio de adquisición, que es el proceso evolutivo servido y medido por el pensamiento actual individual y colectivo.

En este cuadro, ¿puede hallar lugar una doctrina del mal? Se impone demasiado; pues en una concepción semejante, el mal afecta al propio Absoluto, por cuanto la Idea que le constituye se ofrece al estado diferenciado y se plantea negativamente antes de reconstruirse en forma positiva. Un espiritualismo correcto admite un punto de partida de esta naturaleza, y el proceso evolutivo descrito por Hegel no tiene nada que pueda chocarle; pero el espiritualismo atribuye todo esto al Ser derivado, al Ser creado, no al propio Primer

Principio. La trascendencia de este último es lo que falta en la filosofía de Hegel, que permanece siendo un panteísmo. En este sentido trataron de corregirla (o comprenderla) los cristianos a quien había seducido, particularmente en Italia, por su innegable riqueza.

Para el mismo Hegel, el mal es un fenómeno esencialmente transitorio; al final debe ser reabsorbido por entero en el triunfo del Pensamiento, apresándose él mismo en su acto perfecto, que es, al propio tiempo, la perfección de su objeto. Eso es lo divino en su supremo acabamiento. La doctrina es, pues, un optimismo absoluto del fin, concordando con un pesimismo relativo concerniente a las etapas del desenvolvimiento histórico y cósmico. Aquí no existe dualismo, como en los sistemas maniqueos. Tampoco hay fracaso eterno, por parcial que sea, como en el cristianismo. Todo se remata porque ya todo está dominado por la influencia de lo Absoluto, que él mismo se realiza.

Ya se ve apuntar aquí el peligro al que sucumbirán los intérpretes de la doctrina deseosos de aplicarla al plano de la política. Desde el instante en que el movimiento de la historia obedece a una lógica interna orientada hacia un término enteramente satisfactorio para el espíritu, es grande la tentación de considerar como legítimo todo cuanto se consigue, de consagrar por ello el derecho del más fuerte, de conferir una autoridad absoluta a los arreglos colectivos, obra de la historia, por relación a sus elementos, que son sus medios. Así es como el estatismo absoluto y el pretendido derecho de las nacionalidades superiores tienen por patrón a la filosofía de Hegel, en espera del refuerzo de Nietzsche.

Hegel, sin embargo, no pretende negar la distinción del bien y del mal en la historia, de igual modo que en la vida humana. Pues sí, hablando en general. declara idéntica la realidad y la racionalidad, al tener en cuenta que la realidad está constituída por la Idea misma, y por otra parte la racionalidad aparece como idéntica al bien, eso no puede atribuirse, según él, más que al progreso universal tomado en su conjunto. En curso de desenvolvimiento existe el no-ser

y lo irracional, y también el mal, cuya reabsorción siempre perseguida es el objeto del propio esfuerzo dialéctico.

Concerniendo a la humanidad existe un pecado original por el hecho de que el espíritu universal manifiesto en el hombre mismo, unido primeramente a la naturaleza general y en armonía con ella, se le ha separado anárquicamente para gozar de una autonomía orgullosa y apasionada. Esta separación era necesaria en cuanto afirmación de la libertad; pero después, habiendo afirmado la libertad, hubiera debido emplearse en restablecer el vínculo, un vínculo voluntario esta vez y perfectamente consciente. Eso es lo que no ha ocurrido, y la culpabilidad no consiste, pues, en la ruptura que despierta al hombre a la conciencia del bien y del mal, sino en la persistencia de este estado que al momento debiera ser sobrepasado.

El sentimiento de esta culpabilidad inicial, vaga, sin duda, pero subsistente siempre en nosotros, es lo que Hegel llama el estado de *conciencia desgraciada*. Hegel mismo es quien ha hecho circular este concepto que el existencialismo recogerá con el nombre de *concepto de la angustia*. Se trata de la contradicción interior, del desequilibrio moral que se manifiesta a la vez en la conciencia y en la historia. En este último terreno es donde lo estudia Hegel, mostrando al hombre en el comienzo entregado a la desarmonía completa y a la dominación de lo inmediato, de lo sensible, esperando que pase progresivamente a la dominación total del espíritu, que es el ideal del porvenir.

La reconciliación deberá hacerse mediante el esfuerzo y la experiencia. Si triunfa, su resultado no será la simple unión con la naturaleza, sino la unión espiritual con su Principio. El hombre debe ser «como Dios», pero como Dios en sí mismo, y no por el culto de su propia divinidad, es decir, la preocupación exclusiva de su ser limitado. Esta unión con Dios, es lo que el Evangelio llama la *vida eterna*, pero que Hegel entiende exclusivamente de una vida eterna del tiempo.

Hegel admite el papel de Cristo en este esfuerzo de redención; sólo que le hace laico, como a todo el resto del dogma

cristiano, del que reconoce, como Schelling, su elevado valor filosófico. Cristo es el hombre que toma conciencia de su divinidad en un individuo superior que comunica esta conciencia a los demás y les ayuda a hacerla efectiva. Por desgracia, el éxito terminal de esta redención debe consistir en una total reabsorción y llegar de este modo a la extinción de la propia humanidad.

En el curso de la acción, Hegel definió el bien moral como el acuerdo de la voluntad particular con la voluntad universal, gracias a la concordancia de sus fines. El mal consiste en el hecho de reducir a fines egoístas, pasionales u orgullosos, lo que debía concurrir a fines comunes. Es la misma doctrina de Kant. En su aplicación a los casos particulares y a las circunstancias concretas, Hegel da prueba de un sentido moral bastante delicado. Desgraciadamente, todo se encuentra dañado, en filosofía, por el olvido de la trascendencia divina y, en historia, por la racionalización arbitraria de lo sobrenatural.

KARL MARX
(1818-1883)

Asociamos al nombre de Hegel el de Karl Marx porque así lo quiere la historia. Karl Marx es un discípulo de Hegel, iniciado en su doctrina en las Universidades de Bonn y de Berlín, donde aún resonaban las enseñanzas del maestro. Pero, arrastrado por la política y, más todavía, por las preocupaciones sociales, con un temperamento mucho más realista, no tardó en reaccionar, y, conservando la idea de fondo del sistema, que es el desarrollo dialéctico mediante la tesis, antítesis y síntesis en los diferentes niveles de una evolución ascendente, volvióse deliberadamente del lado del materialismo. «Para Hegel, dice, el movimiento del pensamiento que él personifica en la Idea, es el demiurgo de la realidad, la cual no es más que la forma fenomenal de la Idea. Para mí, por el contrario, el movimiento del pensamiento no es más

que la reflexión del movimiento real, transportado y traspuesto al cerebro del hombre» (9).

Eso estaría bien si Marx no olvidara que, en el *movimiento real* de que parte, hay una idealidad inmanente que conviene tener en cuenta si quiere explicarse, sea lo que fuere en el fenómeno universal que se propone a todos los pensadores. Poco importa decir aquí la verdad. Este no es tema nuestro.

Karl Marx hace deducir la idea, simple reflejo de lo real, la idea producto del cerebro y sin espiritualidad propiamente dicha, de la evolución cósmica anterior, es decir, de la pura materia. La naturaleza material produce al hombre; pero el hombre debe también entrar en lucha con la naturaleza por su subsistencia. Esta lucha sólo puede ser colectiva, pues el hombre en estado individual es impotente, y, además, no es más que un mito. La lucha común da lugar a los «vínculos de producción», y, mediante todas clases de repercusiones y de vueltas, dichos vínculos engendran todos los demás.

Psicología escasa, es cierto; pero que en ella hay mucho de verdadero es incontestable. Lo que ahí se nos muestra, es el exclusivismo de una gran idea, que acaba por convertirse en caricaturesca: «El molino de aspas os dará la sociedad con el señor feudal; el molino de vapor la sociedad con el capitalista industrial. Los mismos hombres que establecen los vínculos o relaciones sociales conforme a su productividad material, producen también los principios, las ideas, las categorías conforme a sus relaciones sociales» (10). No hay, pues, principios inmutables, y, «no es la conciencia quien determina la vida; sino la vida quien determina la conciencia» (11).

Es evidente que una conciencia así formada no se le puede atribuir una moralidad, un valor independiente de la duración y de todas las contingencias materiales. Además,

---

(9) Prefacio a la segunda edición de *El Capital.*

(10) *Miseria de la Filosofía,* escrito dirigido contra *La Filosofía de la Miseria,* de Proudhon.

(11) *Manifiesto comunista, in fine.*

se ha minado esta moralidad quitándola su condición primera: el libre albedrío Tal es lo que Marx reconoce muy bien. Así, para él y en principio, no existe ni bien ni mal. Existe lo que es. En la naturaleza no hay más que hechos y nada que permita seriarlos en su valor sino por referencia a sentimientos que se dicen variables en el grado de las circunstancias económicas.

Por eso, Karl Marx se defiende al comienzo, a consecuencia de su determinismo mecanista, extraño a toda finalidad, de someter. sea lo que fuere, a la opción de su lector. Describe y, en consecuencia predica: eso es todo. No emprende la crítica del capitalismo en nombre de la moral. El capitalismo es un hecho histórico como otro cualquiera; resulta de hechos anteriores en los cuales nadie podía nada. Lo que seguirá se caracteriza del mismo modo, y no se le propone como un ideal, se le presenta como un hecho previsto, y luego acaecido.

Mas, ¡qué medio para un hombre, y para un hombre apasionado como Karl Marx, dotado de un alma revolucionaria, mantenerse en una actitud tan indiferente y extática! Cualquier pensamiento fuerte desea realizarse, y toda crítica ardiente apela a una reforma. Ahí es donde se deja ver lo absurdo del puro determinismo. Se dice: todo es fatal, y al propio tiempo: ¡eso no puede durar así! Se declara preso en una red imposible de romper, y se remanga las mangas y llama a los camaradas para romperla. El sistema va por un lado, el hombre por otro, y después todo será en honor de este último.

No importa, hay que creer en los hechos más que en las declaraciones teóricas, y puesto que Karl Marx es un revolucionario, y no un fatalista, no puede uno dejar de verle animado por el sentimiento de un bien que él trata de sustituir a un mal, y hay que preguntarse en qué consiste para él uno y otro.

El mal es lo que retarda la evolución de los hechos económicos favorables a la emancipación humana, al advenimiento de una civilización totalitaria, concentrando en la hu-

manidad unificada y organizada todas las potencias de la naturaleza hoy opresivas. Igual que un árbol inmenso, cuyas raíces bebieran todos los jugos de la tierra y los transformara en frutos humanos.

Y Karl Marx se abandona acerca de este tema a un lirismo evidentemente místico. Es una transposición del Reino de Dios en cuanto se despliega sobre la tierra, y trabajar por su advenimiento es, a los ojos de Marx, cualquiera que sea lo que diga al principio, eminentemente meritorio, y el impedirlo constituye un crimen. Allí hay lugar para el heroe y para el traidor. Entre ambos se halla el mediocre destinado a ser arrollado y pulido como el guijarro por el oleaje.

Es menester que finalice, mediante el esfuerzo de los mejores, «la querella entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre». Por ello entiende, aun a título principal, una liberación interior, la liberación del criminal apego que el hombre tiene por sí. Es decir, que se encara con lo que los místicos llaman la *libertad de los hijos de Dios* y la lucha desesperada por alcanzarla destrozando con ella las potencias malas. No hay más que una diferencia, y es que Dios se encuentra reemplazado por el mismo hombre: «El hombre es el Dios del hombre». Siempre ocurre que al rechazar la propiedad privada y todas sus egoístas ventajas, el hombre debe librarse de la inhumanidad que se halla en él tanto como de la sujeción inhumana del capital y de la inhumana naturaleza que, so pretexto de satisfacerle, iba a avasallarle.

Ello no es poco. El humanismo de Marx, al pasar por esa revuelta de la naturaleza humanizada mediante el trabajo, es propiamente una apoteosis. Queda por saber si todo esto es el bien de la tierra, si se encuentra en ello un remedio para los males esenciales que siempre han angustiado a los hombres; si las aberraciones del «progreso» indefinido no vuelven a encontrarse ahí, y si el materialismo es de naturaleza que sirva de base a un optimismo tan descabellado.

Karl Marx corta por lo sano y predica el evangelio nuevo en voz alta y sin reticencia; las masas despegadas de un cris-

tianismo un poco bastardeado, aparentan seguirles esperando—podemos preveerlo sin riesgo—una vasta reacción. La humanidad está habituada a los «frenesís sucesivos» (Bergson). La crítica pesimista encontrará motivo que ejercer sobre este nuevo terreno, y el cristianismo será en ello su aliado y, a la vez, su adversario.

Sobre el terreno práctico, la doctrina de Karl Marx no tiene nada de un optimismo beato, es muy positiva y clarividente. Marx nada tiene de sencillo. Su fe se halla fundada sobre la historia, y no ignora que ésta camina en línea cortada, con retrocesos y recaídas. Pero comete el error de ver dicho proceso en línea continua, como lo veía su maestro Hegel, sin darse cuenta del mal permanente de la naturaleza humana y de la necesidad de una redención por alguien más elevado que él.

SCHOPENHAUER
(1788 - 1860)

Llegamos, con Arthur Schopenhauer, a una verdadera filosofía del mal, a un pesimismo ya no parcial o simplemente sentimental, sino sistemático, tal como jamás se había presentado hasta entonces en Occidente. Y cosa curiosa, el hombre que propone esta filosofía desesperanzadora es un buen vividor: viaja con amable compañía y pretende que un filósofo, aun cuando sea pesimista, no se encuentra obligado a ser asceta, como un asceta no lo está a ser filósofo, lo que le permite beber buenos jarros de cerveza y probar que en este mundo perverso, por lo menos hay eso de bueno.

Schopenhauer es el anti-leibniziano por excelencia; a un optimismo radical opone un pesimismo radical, y desde el punto de vista del método, igualmente se opone. Leibniz parte de Dios y le justifica en su creación; Shopenhauer parte del mundo que condena y lo explica como un falso dios.

Un falso dios, decimos; sería más exacto decir un subdios; pues el filósofo de Dantzig se niega a abordar el mundo trascendente. La metafísica, asegura, no debe girar hacia la

teodicea, como se vé en Leibniz y, más cercano a él, en Hegel, Schelling y Fichte.

Busca el fundamento último del ser cósmico, y lo encuentra en una Voluntad descarriada que, entregándose al querer-vivir, se ha abandonado por el mismo impulso al reino del mal. Leibniz declaraba a este mundo como el mejor de los mundos posibles; Schopenhauer le presente como el peor de los posibles; pues—dice—, si fuera tan sólo un poco más malo todavía no podría decididamente existir. Suponed, por ejemplo, que las perturbaciones del sistema solar estuvieran algo más acentuadas, los planetas se arrojarían unos sobre otros y nuestra tierra perecería. Ahora bien, lo mismo ocurre en el orden moral. Nuestras condiciones de existencia aparecen estrechamente medidas con la existencia misma, lejos de que sean satisfactorias y perfectas.

Más arriba, el filósofo se entrega a un análisis completo de la vida y pretende justificar esta ecuación: vida igual a dolor. Tal es el sentido de esta fórmula de un temor sencillamente algo más abstracto: «El dolor es la forma bajo la cual se manifiesta la vida (12). Pero, ¿cuál es la justificación de ella?» Héla aquí: toda vida es acción. Toda acción es esfuerzo. Todo esfuerzo es dolor. Luego... Ahora bien, la falsedad de semejante sorite salta a los ojos menos atentos. Puede concederse que toda vida es acción; pero que toda acción sea esfuerzo, es más que discutible. Una multitud de acciones vitales no exigen del ser viviente ninguna iniciativa que merezca el nombre de esfuerzo; son automáticas, y lo que es automático dispensa precisamente al sujeto de esforzarse. Pero sobre todo, esa afirmación de que todo esfuerzo es dolor ofende el buen sentido hasta el punto de arrojar el ridículo sobre quien la profiere. A esta cuenta, el niño que se esfuerza por construir, al borde del agua, su castillo de arena sería presa del dolor, e igualmente la jovencita que baila o el deportista que da un salto. Si no estuviera cegado por su prejuicio, el autor del *Mundo como Voluntad y Representación*, que es un gran

(12) *El Mundo como Voluntad y como Representación*, l. IV, § 56.

pensador, convendría en que el esfuerzo, cuando es requerido por nuestra naturaleza y queda en proporción con ella, es una alegría y no un dolor.

El poeta Petrarca había escrito: «Mil placeres no igualan un tormento: *Mille piacere non vogliono un tormento*»; el filósofo Schopenhauer toma en cuenta esta paradoja y debiera convenir, en consecuencia, que el triunfo de un concurrente a los juegos olímpicos no compensa el golpe que recibiera a la salida.

«Todo deseo, insiste nuestro pensador, nace de una carencia, de un estado que no satisface: luego es sufrimiento en tanto en cuanto no se halla satisfecho. Ahora bien, ninguna satisfacción dura; no es más que el punto de partida de un deseo nuevo. Vemos el deseo detenido por todas partes, en todas partes luchando, siempre en el estado de sufrimiento. No hay un último término al esfuerzo, y por lo tanto nada de medida, ni término para el sufrimiento (13).

No hay duda que algo puede deducirse de estas observaciones; pero, frente a su conclusión, todo ese pasage no es más que un tejido de sofismas. Que el deseo nace de una falta, es cierto;

Tan sólo del pesar nace el deseo,

dijo Sully Prudhomme (14); pero unido a la esperanza, el deseo es un goce y no un dolor. Los refinados se esfuerzan por mantenerse en estado perpetuo de deseo, con vistas a perpetuar sus goces, y ¿no es éste, acaso, un verdadero y sutil proverbio: el mejor día es la víspera? ¡Id, pues, a decirle al goloso que el apetito que experimenta antes de ponerse a la mesa — apetito que, los aperitivos de toda clase, bebidas, ejercicios, etc., tienen, precisamente, por finalidad el provocar—, es un dolor en él! Podría convertirse en ello; pero más bien es una llamada de la vida que manifiesta su buen fun-

(13) Idem.
(14) *Les Vaines Tendresses*, «De viaje».

cionamiento y cuya ausencia—y no él—sería un estado de atonía o de agotamiento doloroso. Ocurre lo mismo con el deseo amoroso, con la curiosidad del sabio, con la ambición naciente, etc. Todos esos son actos de vida ardiente y no dolores.

¿Que no dura ninguna satisfacción? Es cierto; pero eso prueba tan sólo que la vida no es el soberano bien; no prueba que sea un mal. No es verdad tampoco que el verse detenido y en lucha contra un obstáculo haga del deseo un perpetuo dolor. En cuanto a la igualdad que trae como conclusión: no hay término para el esfuerzo, y, por tanto, no hay medida, ni término al sufrimiento, es una exageración que lastima a todo espíritu recto.

A continuación de estas declaraciones de orden general, Schopenhauer hace desfilar una multitud de observaciones particulares en las que pone mucha sagacidad y hasta ingenio, pero que no fortalecen su tesis. Es fácil hacer el cuadro de las inseguridades, de los peligros, temores, fracasos, desastres, luchas por la existencia, etc., todas aquellas cosas que prueban que la felicidad no es de este mundo, pero no que la vida por sí misma sea mala. Al hablar del amor, nuestro autor lo define: «Dos desgracias que se encuentran, dos desgracias que se cambian, y una tercera desgracia que se prepara». Es bonito y a veces verdadero; pero eso no puede servir para definir la vida, como tampoco aquel verso de Paul Valery en *La Joven Parca*:

Cada beso presagia una nueva agonía.

Para probarnos «rápidamente» que las desgracias pesan más en nuestra existencia que las dichas, «basta con comparar, dice el pensador, la sensación de la bestia que devora a otra con las sensaciones de esta última» (15). Argumento citado con frecuencia y que extraña, pero que no debiera dispensar la reflexión. Se podría triunfar con igual validez com-

(15) Cf. *Parerga*. II, 313.

parando el momento en que un hombre es guillotinado con aquel en que el verdugo come. Para razonar bien, convendría establecer la comparación entre el mayor placer del uno y la mayor pena del otro, y esto en el curso de toda una vida, y en el conjunto de las vidas humanas. El juicio sería entonces mucho más difícil de procurar.

Schopenhauer es un hombre profundo y un gran escritor; pero también es un sofista. Lo prueba más que nunca al avanzar su famosa teoría de la felicidad o del placer negativo, que en su tiempo y entre sus fervientes discípulos ha levantado numerosas protestas. La afirmación es categórica e insistente: «Toda dicha es negativa, sin nada positivo» (16). He aquí la pretendida prueba: toda satisfacción, placer o dicha, no es más que la satisfacción de un deseo. Ahora bien, con la satisfacción cesa el deseo y, por tanto, también el gozo. Por ello la satisfacción no podría ser más que una liberación con relación a una necesidad, es decir, de un dolor. o por mejor, del tedio, que también es un dolor.

¡Extraño razonamiento! Como si no fuera la misma evidencia que el placer—como también el dolor—es un estado psicológico muy positivo, un *acto* (ἐνέργεια) que decía Aristóteles. Aun tratándose de un placer que sucede a un dolor, como el del convaleciente que recobra la vida, no es cierto que este placer no sea más que la cesación de su mal; es el sentimiento de su actividad vital reconquistada, que, a decir verdad, le parece mejor después de su penosa interrupción, pero que es buena por sí misma y no deja de ser apreciada sino por efecto de la costumbre, por falta de reflexión, lo que no cambia nada para la realidad de las cosas. Un hombre no deja de ser positivamente rico y por ello dichoso, porque olvide a menudo su dinero. La alegría habitual de los jóvenes, la risa perpetua de las muchachas, ¿no testimonian la satisfacción positiva del ser viviente que goza de su vida y que la ejerce con delicia? Este placer ¿de qué dolor es cesación? Un licor agradable que se bebe no necesita para ser gustado

(16) *El Mundo como Voluntad*... IV. 35.

que suceda a una sed penosa. La alegría de un descubrimiento científico o de un hallazgo estético no viene a colmar ningún vacío doloroso; responde a una tendencia de nuestro ser hacia lo verdadero y lo bello, es decir, a una inclinación positiva, a una voluntad de acrecentamiento y no a la huída de un mal.

Hemos hallado en Epicuro esta observación que basta para refutar aquí a Schopenhauer, a saber, que la ausencia de dolor entraña por sí misma un placer, aunque no fuera más que el de sentirse vivir; y este último placer no podría ciertamente ser descuidado, pues es el fundamento de todos los demás. De tal manera que en vez de decir: el placer no es más que una interrupción de la pena, sería más lógico decir, y en efecto se dice: la pena es una interrupción del placer, es decir, del alegre sentimiento de vivir.

Para sostener su paradoja, Schopenhauer invoca esta frase de Voltaire: «La felicidad sólo es un sueño, y el dolor es real». Pero eso es otro pensamiento: La felicidad no es más que un sueño en el sentido de que tendemos a él como hacia una plenitud que no admite nuestra vida presente. Pero no se deduce de ello que las participaciones de esta felicidad inaccesible en su plenitud sean algo negativo. Una parte de felicidad es también felicidad y no una simple ausencia de desgracia, como pretende nuestro pesimista. No importa; ¡éste se niega a toda evidencia que no lleve una librea de luto! Es una apuesta.

Hay que confesar que ciertas fórmulas inspiradas en este prejuicio tienen algo de sorprendente: «Un individuo, leemos, un rostro humano, una vida humana, no es más que un sueño cortísimo del espíritu infinito que anima la naturaleza de esta obstinada voluntad de vivir. Es una imagen fugitiva, además, que al jugar esboza sobre su tela sin fin, el espacio y el tiempo, para dejarlos ahí durante un momento—momento que ante la mirada de estas dos inmensidades, es un cero—borrarle luego y dejar lugar a otras. Sin embargo, cada uno de estos exabruptos se paga. La voluntad de vivir con todo su furor, sufrimientos sin nombre, sin medida, y después, al

final, un desenlace largo tiempo temido e inevitable, esa cosa amarga, en fin: la muerte; eso es lo que ella cuesta. Y he ahí por qué el sólo aspecto de un cadáver nos vuelve tan bruscamente serios» (17).

Conviene preguntarnos ahora con más precisión lo que es esta voluntad inicial en la que Schopenhauer ve el origen del mal universal. El mismo no puede reseñarnosla por completo; pues a sus ojos se trata de «la forma bajo la cual se aparece la *cosa en sí* a la conciencia» (18); ahora bien, la cosa en sí, en cuanto *absoluta*, es, según él, innacesible. Pero cuando el contemplador dirige su mirada hacia ella como a la última realidad, lo que se le aparece como manifestación inmediata es la Voluntad, fenómeno que ha experimentado primeramente en sí por un contacto inmediato, y que encuentra por experiencia en todo lo que es (19). ¿No es todo, en efecto, tendencia, y por ello voluntad inconsciente o consciente, ya sea en los cuerpos físicos dotados de propiedades activas, en los vivos dotados de vegetabilidad o de instinto, o finalmente en el hombre? Esta voluntad es una en sí misma, al no afectar la pluralidad sino su representación en *objetos* diferentes. Es, como se dice del alma en la filosofía espiritualista, todo en el todo y en cada parte del universo; de modo que para conocer el menor objeto *en sí* habría de tenerse el conocimiento del Todo en cuanto a su misma esencia.

Si pues el mundo es reconocido como radicalmente malo, menester es buscar su razón no en lo *absoluto* inaccesible de que hablábamos al instante, sino mejor, en la fuente de su desarrollo fenomenal, en esta Voluntad que por su tendencia al ser y a la vida se precipita ciegamente en todas las complicaciones, todos los choques y todos los sufrimientos cuyo destino se ha realizado.

Esta Voluntad, inconsciente en sí, pero que se torna cons-

---

(17) Idem. IV, 18.

(18) Ibid. Suplem. al libro IV: *De la Muerte*; ed. Burdeau, pág. 307.

(19) De este modo Maine de Biran reconocerá en sí mismo y generalizará en seguida el sentido del *Esfuerzo*.

ciente en el hombre, realiza, respecto al hombre clarividente, lo que dice un poeta al definir la vida:

El oscuro sueño de un Dios que en nosotros despierta
y se espanta también de su obra realizada (20).

La objetivación de la Voluntad en los objetos de la experiencia se realiza para Schopenhauer en dos grados: en las Ideas de las cosas, al modo de Platón, y en las cosas mismas, según que estén sometidas al espacio, al tiempo y a la causalidad. Esta es la ocasión de una metafísica en la que no entramos en modo alguno. Lo que nos interesa es esta afirmación: que al hallarse la raíz del mal en esta Voluntad que se manifiesta a la vez en nosotros y en todas las cosas (21), lo que conviene para obtener la liberación es oponer por nuestro propio esfuerzo esta Voluntad a sí misma, de manera que neutralice su daño.

¿Cómo puede hacerse esto? Primeramente por el arte o por el conocimiento puro; pues la contemplación, actitud esencialmente desinteresada, nos arranca provisionalmente al deseo (22). En seguida por la castidad que se niega al genio de la especie y tiende a extinguirla; y por la piedad, que nos desprende del querer egoísta en favor de nuestros compañeros de miseria (23). En fin, y más profundamente, por el aniquilamiento del mismo deseo, igual que lo han intentado los ascetas búdicos.

Quien conoce el conjunto de las cosas y sabe que no son más que dolor, derramamiento, apariencia irrisoria y cruel, ése no puede sino destacarse del todo y refugiarse en una

(20) Henry Cazalis. *Quatrains.*

(21) «Sólo una voluntad ciega podía ponerse en el estado en que nos vemos». (Cf. Suplemento al libro IV: *De la Vanidad y de los Sufrimientos de la Vida.*)

(22) Idem. IV. 59.

(23) Hasta ahí Schopenhauer no se separa mucho de Plotino, que proponía como medios de evasión el arte, la dialéctica y el amor.

Hay que notar que si toda alegría es negativa y todo dolor positivo, la piedad es la única forma que puede adquirir la beneficencia. Por eso Schopenhauer hace de ella el motivo y la norma de toda moralidad.

abnegación voluntaria, en un renunciamiento absoluto del Querer-vivir, para él y para el todo con quien se siente identificado en el fondo. El ascetismo perfecto es el que proporciona un mentís al deseo instintivo y le rechaza. La castidad voluntaria y perfecta es su primer estadio, negación de la Voluntad en lo que supera al individuo y tiende a la especie, cuya ruina debe arrastrar, según Schopenhauer, la ruina del reino de los vivos por entero, penumbra de esta luz, y de ahí la ruina universal, puesto que todo el resto no es más que *objeto* relativo al *sujeto*, es decir, pura representación que no tiene en sí consistencia. Existe después la pobreza intencional, la aceptación de agravios e injurias, la mortificación del cuerpo, etc., todo para romper cada vez más esta voluntad que es el principio de la existencia y, por ello, la tortura del universo. Al fin, el asceta acepta la muerte como una liberación; pues ella suprime ese resto de voluntad que animaba al mismo cuerpo físico, y arruina para él, al propio tiempo, este execrable universo.

Bajo esta relación de renunciamiento ascético, el filósofo alemán trata de anexionarse el cristianismo en algunos de sus aspectos; pero, al hacer esto, falsifica la doctrina, que no tiende, en modo alguno, bajo el nombre de mortificación, al aniquilamiento de la vida, sino a la subordinación de los valores inferiores a los valores supremos. Los tres órdenes de Pascal no terminan en la nada de los *valores de la carne*, sino en su encarecimiento y en su servicio.

Schopenhauer descarta el suicidio, que parece debiera ser su conclusión electiva; pues el suicidio, dice, no atenta más que a la vida, y únicamente a la vida individual; no puede nada contra el Querer-vivir, lo cual sería más bien, una manifestación eminente, como ha señalado Pascal al decir que todos los hombres buscaban la dicha, «hasta aquellos que desean ahorcarse». El hombre que se suicida no lo hace sino porque está desilusionado de la vida, y si está desilusionado de ella, es que la ama bajo una forma que ésta no realiza.

Sin embargo, nuestro pensador cree poder excluir de su censura al hombre que se dejaría morir de inanición, ya no

por una especie de desesperación del amor, como hace poco, sino en virtud de su mismo desinterés. El suicidio sería entonces el caso límite del ascetismo y conservaría su virtud.

Sea de ello lo que fuere, lo que debe hacer el sabio es incitar la renunciación interior hasta alcanzar más allá del momento metafísico en que la Voluntad se entrega al deseo; es decir fuera del tiempo, más allá de la dispersión que divide a los seres, más allá mismo de la forma de conocimiento donde el sujeto y el objeto se distinguen. ¿Frente a qué se encontraría entonces? ¿Sería la nada? Sí, responde el pensador, «para aquellos que la Voluntad anima todavía, lo que queda después de la supresión total de la Voluntad es, efectivamente, la nada. Pero, a la inversa, para aquellos que han convertido y abolido la Voluntad, nuestro mundo actual, tan real, con sus soles y sus vías lacteas, es lo que constituye la nada» (24).

Así termina la obra capital del gran pesimista, que abre con ello perspectivas novísimas y permite concebir un giro total de la situación. Pues entonces puede ser que nos encontremos frente a un nirvana eminentemente positivo, como aquel que hemos encontrado entre los mejores brahmanes y tal como se encuentra todavía, bajo el nombre de estado beatífico, entre los místicos cristianos. La personalidad, en este estado, no sería abolida; no lo está en la contemplación estética, de la que hallamos aquí el caso máximo (25). Habría tan sólo una especie de identificación del sujeto bienaventurado y del objeto beatificante en una vida común.

Quedaría, entre la doctrina cristiana y la de Schopenhauer en esta última forma, como entre ella y las doctrinas brahmánicas, el que éstas exageran hasta la extravagancia la desgracia de este tiempo, depreciando los objetos hasta el menosprecio de los valores más elevados, minando así en su base la civilización, mientras que el cristianismo honra la vida y se dedica a fomentarla.

(24) *El Mundo como Voluntad y como Representación, in fine.*
(25) El propio Schopenhauer es quien hace este reproche.

Además, Schopenhauer no afirma aquí nada; deja el camino abierto, y eso es todo. «En mí, dice, el mundo no colma la entera posibilidad de toda existencia; queda todavía un amplio lugar para aquello que no designamos sino negativamente mediante la negación del Querer-vivir» (26). Y envía para su comentario a los Upanishad, a Plotino, a Scoto Erigena, al Maestro Eckhart, a Madama Guyon, etc. Pero, dice, eso ya no es filosofía. Sabemos que reduce la filosofía a aquello que mide el espacio y el tiempo.

Plantéase una cuestión, en esta filosofía, relativa a la responsabilidad humana en lo referente al mal universal. ¿Es el hombre responsable de este estado de cosas; lo es individualmente, lo es colectivamente? Todo puede suponerse, puesto que se declara la Voluntad presente en todos nosotros y toda por entero presente en cada fragmento del todo. Conviene, sin embargo, señalar que para Schopenhauer la individualidad, al igual que toda diferenciación, es el resultado de la entrada de la Voluntad en el espacio y el tiempo, y por ello del pecado mismo, del que no podría, en consecuencia, ser la causa. Tan sólo, como el hombre en su última base es idéntico a esta Voluntad pecadora que se encuentra en todos, debe sentirse bajo el pecado por ella misma.

Trátase ahí de una especie de pecado original. La diferencia entre esta concesión y la del cristianismo, es que éste atribuye la responsabilidad primera a un jefe de raza, y a los otros únicamente por solidaridad. En cuanto a la redención, se realiza en el cristianismo por la solidaridad con Jesucristo salvador y autor de la gracia; para Schopenhauer, por la evasión de la voluntad contemplativa y ascética fuera del tiempo. Este renunciamiento es, a sus ojos, la fuente de una paz inaltérable y de una profunda alegría. No de una alegría tumultuosa, generadora siempre de sufrimientos, ni de una paz «mundana» que jamás ofrece más que una tregua; sino de una alegría que es como un patrimonio hereditario, y de una paz sin fin. Esto es la estabilización del estado que procura

(26) *Del Mundo*, «Epifilosofía».

momentáneamente la contemplación estética, y esto es la cima de él.

Ya lo indicábamos más arriba, a despecho de la ambigüedad y del carácter engañoso de su doctrina, Schopenhauer no fué un pensador aislado. Este astro negro tuvo sus satélites. A algunos les llevó hasta exagerar. Así, Julius Bahnsen (1830-1881), a cuyos ojos el autor del *Mundo como Voluntad y Representación* era un simple precursor, y que agravó la tesis negando los valores intelectuales que había respetado su maestro, negando la armonía del mundo. Además, la Voluntad se halla concebida por este pensador bajo una forma pluralista que se presta a desgarramientos intestinos y a una agravación de los males del universo.

Fraüenstadt, por el contrario, suaviza el pesimismo del jefe de la escuela admitiendo una intelectualidad inmanente a la Voluntad y con la que limita las desviaciones. En cuanto a Taubert (*Der Pessimismus und seine Gegner*) acepta plenamente los apasionados puntos de vista de Schopenhauer, pero cree que la humanidad puede adaptarse a su miseria incurable mediante una renunciación progresiva del egoísmo, progreso que haría caer de un golpe una multitud de males. Añade que declarar el carácter ilusorio del placer no es suprimir el placer, sino que, por el contrario, el cuadro negro que le rodea resalta fuertemente su resplandor (27).

Pero la obra más importante para la defensa del pesimismo, después de la de Arthur Schopenhauer, es la de Robert de Hartmann, filósofo y sabio berlinés, cuyo estudio se impone tanto como el de su predecesor.

HARTMANN
(1842-1906)

Lo que se propone Robert von Hartmann en su *Filosofía de lo Inconsciente*, es sustituir el pesimismo inmóvil de

(27) Para conocer las doctrinas dependientes de Schopenhauer, cf. Laban, *Die Schopenhauer Literatur*, 1880.

Schopenhauer, renovación del de la India, por un pesimismo evolucionista y progresista de acuerdo con los puntos de vista habituales de los tiempos modernos, y, en particular, con la doctrina de Hegel. Quiere señalar así que, al profesar el pesimismo, no obedece a una tendencia pasional, sino que profiere un juicio.

Lo paradógico consiste en esto: que el progreso considerado por el autor no tiende, como en Condorcet, y sus semejantes, como en el propio Hegel, a la promoción en valor de la especie humana, sino a su anonadamiento; pues la vida es mala, y reconocerla como tal mediante progresos siempre acrecentados. es confirmarse en una voluntad de rechazo que conducirá a destruirla.

A la zaga de Schopenhauer, Hartmann estima que la vida no vale el ser vivida, y que la nada sería mucho más preferible. A tal respecto, este hermoso texto de Platón en la *Apología* le parece que expresa la misma verdad: «Si la muerte es la privación de todo sentimiento y como un sueño en el que el durmiente no tiene ninguno, ¡qué maravillosa ventaja tiene con morir! Pues, que cualquiera escoja una noche así pasada en un sueño profundo, a la que no hubiera turbado ningún sueño, y compare esta noche con todos los días que han llenado el curso entero de su vida: que reflexione y diga en conciencia si en su vida han existido días y noches más dichosas y dulces que aquélla; estoy persuadido de que, ya no sólo un simple particular, sino el mismo rey de Persia encontraría un escaso número, y le sería fácil contarlos».

Este texto es hermoso; pero si se reflexiona sobre él como quiere el autor, y se le toma en su tenor literal, se verá que, a despecho de su ilustre origen y aun cuando haya sido a menudo citado, no significa gran cosa. Compréndese que la muerte puede ser deseada como liberación de una vida insoportable. «La ausencia de un mal adquiere el carácter de un bien», dice Santo Tomás de Aquino. Pero presentarnos la muerte total como un estado feliz, al modo de un sueño pesado, digno de ser comparado con nuestros mejores días,

eso es hablar en el vacío. El bienestar del sueño sin sueño es el que se experimenta en el momento de dormirse o en el instante del primer despertar; no es el de la conciencia abolida, es decir, de una nada de placer o de pena. Con mayor razón, el estado de muerte no es un estado, sino una nada de estado, y el compararla con lo que sea no es más que una añagaza.

Sea lo que fuere de la fórmula platónica, lo que en ella se encuentra sobreentendido y constituye su verdadero sentido, es que la casi totalidad de nuestros días, aun los más dichosos, no valen ser vividos, y esto es una extravagancia manifiesta. Hartmann pretende, sin embargo, que «tal ha sido el pensamiento de todos los genios que han examinado la cuestión». Pero esto no es verdad. Ni Descartes, ni Leibniz, ni Malebranche, ni Spinoza, ni otros muchos están de acuerdo con ello. «La razón natural nos enseña, dice Descartes, que en esta vida tenemos muchos más bienes que males» (28). Veremos a Maine de Biran expresarse exactamente igual, y Voltaire, ante el choque producido en él por el desastre de Lisboa, ¿no profería el mismo juicio?

Nuestro autor añade que «si se le recusa el testimonio de los genios como el de gentes que se han vuelto muy exigentes por su misma superioridad, en proporción se puede volver a encontrar el mismo juicio en los otros, si se descarta las ilusiones de la memoria, del amor instintivo de la vida impuesta a nosotros por la naturaleza, del deseo y de la pasión que se ingenian para glorificar su objeto, de la vanidad que quiere pasar por favorita de la fortuna, etc.» (29). ¡Es verdad! Se quiere separar la ilusión; pero no convendría confundir con ella las adaptaciones que la naturaleza ha preparado entre nosotros y la vida, y que hacen que la encontremos hermosa. Estas adaptaciones son, por decirlo así, la misma vida. Las hay como la luz solar,

---

(28) *Lettres a la Princesse Elisabeth.* Carta 9.ª Tomo I.
(29) *Filosofía de lo Inconsciente.*

sin la cual las cosas
no serían más que lo que son.

Quédase uno muy sorprendido al ver a los filósofos idealistas, como Hartmann o Schopenhauer, para quien el ser mismo de las cosas depende del conocimiento que tenemos de ellas, llegar inmediatamente a reprocharnos que se cuente entre los hechizos de estas cosas el interés que ponemos en ello. Pero hay algo mejor. Hartmann no teme esto: «El no-ser no podría igualarse en valor sino por una vida en la cual el contento fuera absoluto, si pudiera encontrarse uno semejante Pero no existe tal. El alma, cuyo contentamiento parece ser el más verdadero, jamás se halla satisfecha. ni por completo ni bajo todas las relaciones. Toda vida vale menos que el contento absoluto, a consecuencia del no-ser» (30). En verdad, es menester que haya prejuicios bien inveterados para sostener semejantes razonamientos. Se podrían comparar con ello las proposiciones siguientes: un regalo vale menos que nada si no os convierte en un Creso. Una amistad, un amor no son preferibles al aislamiento completo máe que cuando el ser amado se halla dotado de una perfección sin ningún defecto.

Nuestro autor no se atiene a estas generalidades; lleva más lejos aún que Schopenhauer el análisis de las condiciones particulares de la vida, y pretende establecer el balance, enteramente negativo, a su parecer, o, más bien, presentando tan solo para acabar nada más que desgracias. Pero uno se siente obligado a afirmar que su investigación, semejante en esto a la que encontramos en todos los pesimistas, se funda sobre un sofisma constante, que falsifica toda la investigación. Compara minuciosamente los placeres accidentales y las penas accidentales de la vida, y olvida la misma vida con su consistencia, sus funciones, su actividad, su ambiente y el sentimiento que ella tiene de sí misma en su estado normal, sentimiento que es tan fuerte en todos nosotros.

(30) Idem.

Olvida igualmente, en una situación dada, lo esencial de ésta para no considerar más que lo que en ella se inserta de alegrías y de penas. Desprecia, por ejemplo, el bien de la maternidad en razón de las preocupaciones y de los sufrimientos de las madres, mientras que estas preocupaciones y sufrimientos son amados por las madres y por nada del mundo quisieran renunciar a ellas. Investigaciones así conducidas son falaces y no pueden satisfacer en nosotros más que un cierto sentido lógico, sin convencer prácticamente a nadie

Pero nuestro pesimista prosigue. A medida, dice, que se separasen por el progreso de la conciencia todas las ilusiones, la vida sería cada vez más despreciada, aun cuando apareciera al mismo tiempo armada de todas las comodidas y goces exteriores. «Pero si el mundo debiera volverse cada vez más desdichado a medida de su evolución, sería razonable detener lo más pronto posible el desenvolvimiento, y lo mejor hubiera sido detenerle en el momento mismo de su aparición» (31).

He aquí el juicio. ¿Cuál es, según su autor, el origen de semejante situación? Aquí es donde viene a colación este *Inconsciente* que figura en el título de la obra, como la *Voluntad* en el título de la de Arthur Schopenhauer. Hartmann nos advirtió que no se pensara en un cambio a propósito de esta apelación. Se trata de la Realidad que se halla en el origen del mundo y que le sirve de fundamento, y esta Realidad no es, pura y simplemente, inconsciente; se la llamaría más exactamente una *superconciencia*. Si ha sido elegido el término negativo, es para separar la noción de conciencia tal como la comprendemos, la cual supone una dualidad interior que apela a las funciones cerebrales, condición extraña a la naturaleza del primer Principio.

El Principio primero del universo, tal como pretende reconocerlo nuestro autor partiendo de la antropología analógicamente aplicada a la interpretación del mismo universo, es un complejo de voluntad y de representación como en Scho-

(31) *Loc. supra cit.*

penhauer, constituyendo el *Uno-Todo*, substancia metafísica única, de la que todo el resto no es más que *fenómeno objetivo*. En este complejo, el elemento representativo o la Idea—inconsciente en el sentido expresado más arriba—es extraño por sí a toda voluntad, y la Voluntad, por su lado, es ciega. Esta Voluntad tiende a instituir el proceso de la vida; es el querer-vivir perverso del filósofo de Dantzig. Por ello y a despecho de sí mismo, el principio espiritual asociado a la voluntad entra en el juego de la existencia, se realiza allí según todas las formas de lo concreto y dirige la evolución según leyes que en sí mismas son admirables. Pero como todo este despliegue no puede llegar, vista su complejidad y sus tropiezos, más que a la desgracia de las criaturas conscientes, el esfuerzo de la Idea primera es obtener conciencias contingentes, a medida que ellas tengan más luces, que constituyan una fuerza antagonista, para llegar a la supresión de este proceso nefasto y volver al primitivo descanso. El ciclo de la vida universal sería, pues, según esta concepción, una curva finita que parte de la nada de toda realidad cósmica y que tiende a encontrar de nuevo esta nada a través de la aventura del ser.

He aquí un pasage en que la doctrina se condensa en una forma un poco llena de imágenes que da cierta claridad a estos temas oscuros: «La Idea, antes de la existencia real, estaba en el estado de inocencia feliz. La Voluntad que, elevándose de la pura potencia al Querer-vivir, se ha situado en el estado de sufrimiento, arrastra consigo la Representación o la Idea en el tumulto de la existencia, y en el sufrimiento del proceso. La Idea cede, sacrifica su inocencia virginal para salvar, al fin, la Voluntad que no puede salvarse por sí misma» (32).

En otros términos también, lo Inconsciente, o lo que se denomina así, es soberanamente sabio y clarividente. Lo que se propone al producir el mundo bajo el imperio desrazona-

(32) *La Filosofía de lo Inconsciente*, 3.ª parte, cap. XV. «Los últimos principios».

ble y fatal de la Voluntad, es dar nacimiento a la conciencia que, de progreso en progreso, vendrá a reconocer la desrazón de la Voluntad y se volverá victoriosamente contra ella. El mundo está perfectamente construído a este fin. Es el mejor posible como instrumento de lucha contra la Voluntad, y no hay más que dejarle seguir sus propias leyes para que el resultado deseado se produzca, a saber, la negación y la destrucción del Querer hostil, del Querer agente de dolor, y la vuelta al no-ser, que es el mejor bien posible.

Este no-ser ¿es una nada absoluta? No más, sin duda, que la nada inicial que ha precedido a la Acción del Querer-vivir. Pero, después de eso, no se nos da luz muy satisfactoria. Antes de la formación del mundo, nos dice, hay un estado de no-querer, donde la Idea sola subsiste, todavía en el estado de esencia pura, no de pensamiento actual al modo de los nuestros, visto que éstos suponen el mundo, que ha sido llevado al ser por el Querer. Lo que procede no es sino la esencia en reposo, inactiva, encerrada por entero en sí misma. Eso es una nada, o si se quiere un no-ser, que no podemos definir más que negativamente, pero que constituye un estado más dichoso que la existencia. Cuando lo Inconsciente, después del periplo ilusorio de la vida universal, haya opuesto la Voluntad a sí misma mediante un completo renunciamiento, la felicidad primitiva se proseguirá como si el mundo no hubiera sido, y tal es la conclusión deseable de este enorme error que ha sido la existencia.

Error; pero ¿quién es el responsable de él? Los incrédulos acusan a Dios: aquí, ¿quién puede acusar de una inmensa desgracia? Hartmann responde que la cuestión no se plantea; pues a sus ojos un empleo trascendente de los valores morales es ilegítimo. Estos no tienen curso sino en relación con los individuos conscientes de su comercio con otros individuos conscientes. En lo absoluto, la idea de responsabilidad no significa nada. El «Espíritu-puro» que es el *Uno-Todo*, incluyendo Idea y Querer, obra por una especie de instinto que no se presta a ninguna cualificación moral. Todo lo que se puede decir, es que la creación de este mundo malo es

el acto de una Voluntad extraña a la razón, donde la razón no aparece intervenida y no ha podido, por tanto, dar lugar a justicia ni a injusticia, ni a bondad ni a malicia. La inteligencia de lo Inconsciente se halla ligada todavía una vez más a un querer ciego, que no tendrá conciencia de sí más que en las conciencias particulares y no podrá sino en ellas juzgarse y condenarse y finalmente anularse, como debe desearlo toda conciencia verdaderamente clarividente.

Queda por ver cómo podrá realizarse semejante destrucción. Schopenhauer, que tendía al mismo fin, no proponía más que medios individuales: contemplación estética, ascetismo, etc. Pero ¿cómo puede el individuo aniquilar un querer que primeramente se ha declarado único para todos los hombres y para toda la naturaleza, al no ser el propio individuo más que una manifestación, un fenómeno, bajo los auspicios del espacio y del tiempo? En estas condiciones, de dos cosas una, o se tiene el poder de aniquilar todo, o no se tiene el poder de aniquilar a nadie.

Hartmann comprende que debe haber recurrido a un medio colectivo. Toda la humanidad es la que debe hallarse comprometida en el renunciamiento y entorpecer con ella, por solidaridad, el propio cosmos. Vacilamos al comprender de este modo las últimas declaraciones del pensador; pero así es, y la doctrina del progreso, de la que nuestro autor es un ardiente partidario, no tiene más valor a sus ojos que el de encaminarnos hacia ese término.

¿Por qué caminos? Hélos aquí. Se trata de aniquilar el querer-vivir. Ahora bien, el querer-vivir, que se manifiesta sobre todo en el hombre, se halla muy extendido por doquier: conviene realizar una unión tan amplia como sea posible, en el seno de la humanidad, de toda la voluntad esparcida en el universo; para esto servirá el progreso que nos hace dueños de las cosas. A continuación, hay que trabajar para conseguir que penetre en la misma humanidad una convicción apasionada de su incurable desgracia, y provocar así una corriente que pueda invadir un día a la especie por entero. Un proceso apropiado de las funciones psíquicas sería

de naturaleza propia para anular el querer-vivir y transformarle en su contrario. Tal sería el resultado de un pesimismo general y plenamente evolucionado. Bastaría con que fuera tan fuerte como el querer-vivir actual; en este caso, se anularían, y no habría ya nada, ni querer-vivir positivo, ni negativo de la vida. Eso sería la nada, deseada como la única felicidad posible.

En el papel queda todo. Roberto von Hartmann ha escrito eso y lo ha impreso. Lo encuentra muy plausible. Observa, además, que la iniciativa de semejante resultado puede ser tomada por otro ser distinto del hombre, por una especie pensante como debe haberla en las lejanías del cosmos. El resultado supremo de la evolución universal debe ser y será, si la inteligencia juega su papel, la supresión de la evolución.

EL PESIMISMO ITALIANO

LEOPARDI
(1798-1837)

PASAMOS de las nieblas del Rhin a la claridad italiana. En Leopardi no encontramos al filósofo abstruso como Hartmann o Schopenhauer, sino al poeta. En él, nada de *Inconsciente* ni de *Voluntad* abstracta; su pesimismo es el de un corazón sublevado que se enfrenta con el destino sin buscar su nombre. Leopardi no tiene sistema. Puede decirse que su sistema es no tenerlo, puesto que deniega el valor de toda verdad y se deja llevar por la befa cruel de la inteligencia. Pero sin tener sistema propiamente dicho, hay, en su negación, una actitud sistemática, que le basta para decir: Mi filosofía, Filosofía negativa, que consiste en abatir, conforme con la experiencia—según él piensa—todos los valores que tienen la costumbre de tranquilizar a los hombres y consolarles.

No era él quien buscaría un alibí, como Schopenhauer, en el culto del arte que, mientras lo practicaba con brillantez, lo ponía en irrisión como a todo lo demás; ni tampoco en el ascetismo y en el renunciamiento; quiere que se luche y se desafía a la fatalidad. Sólo los cobardes se ocultan. «Pisoteo la pusilanimidad de los hombres. Rehuso toda consolación y todo engaño pueril. Tengo el valor de soportar la privación de toda esperanza, de mirar intrépidamente el desier-

to de la vida, de no disimularme ningún aspecto de la humana infelicidad y aceptar todas las consecuencias de una filosofía dolorosa. Esta filosofía, a falta de otra utilidad, procura a los hombres fuertes la orgullosa satisfacción de ver abatidos todos los velos de la oculta y misteriosa crueldad del destino humano» (1).

Leopardi es un alma herida. Eso explica, por una parte, el tono desesperado de su poesía y el pesimismo de su doctrina. Pobre, deforme, poco amado de los suyos y desconocido de sus compatriotas, desgraciado en amor por el hecho de una muerte prematura de la que no se consuela jamás; después, en el transcurso de su vida errante, presa de la enfermedad, de la miseria y de las contradicciones, no puede sorprendernos que se volviera agrio y moroso. Otros muchos, sin embargo, han sufrido los mismos males sin llegar a una generalización semejante y a una maldición del destino en sus mismas raíces. ¡Hay tanto que maldecir, antes de condenar a la creación integral y el ser! Ahora bien, Leopardi llega hasta ahí, como los pesimistas alemanes, y siempre ha pedido que se le escucharan sus razones en vez de prestar tan solo el oído al grito del sufrimiento.

Cuando arroja una mirada a su rededor, o tras de él, al pasado, o adelante hacia aquello que las fuerzas hoy en acción prometen al porvenir, no ve más que *infelicidad,* fracaso de toda aspiración, ruina de toda esperanza. El placer no es más que una ilusión del momento; no tiene ninguna consistencia positiva; corre tras él y no le alcanza. «¿No percibís que en el instante mismo de vuestro placer estáis siempre en espera de un gozo más grande y más verdadero, en el que consiste, en suma, el placer en cuestión?» «El placer es siempre nulo» (2).

Por eso, añade el autor sin temor a paradoja: «Un breve y único sufrimiento que tuviéramos la seguridad de sufrir mien-

(1) *Diálogo de Tristán y un amigo.*

(2) *Diálogo del Tasso con su genio familiar.* Leopardi recoje aquí una teoría que Aristóteles toma de Platón y que refuta.

tras continuamos viviendo sería suficiente, desde el punto de vista de la razón, para preferir la muerte a la vida, puesto que no puede hallarse en ella ni un placer verdadero ni, por consiguiente, compensación alguaa» (3).

La doctrina de Schopenhauer referente al placer negativo, el placer simple cesación del dolor, aparece en el poeta italiano. «¡Placer, hijo de inquietud, alegría vana, que es el fruto del temor pasado, de ese temor en donde tiembla y teme la muerte aquel que aborrece la vida!... ¡Oh cortés natura, eso son tus dones; esos son los placeres que ofreces a los mortales! Salir de penas es un placer entre nosotros. Las penas las repartes con mano pródiga; el duelo surge espontáneamente. En cuanto al placer, el escaso que a veces nace del dolor es un gran provecho. Feliz si te está permitido respirar al salir de un dolor. ¡Bienaventurado si la muerte te cura de todo dolor!» (4).

El dolor es, pues, sólido y sabe sajar vastos dominios en nuestra existencia. Comienza desde el primer instante: «El hombra nace a disgusto. La primera impresión que siente es la de la pena y el sufrimiento, y desde el comienzo sus padres empiezan a consolarle de haber nacido... Pero, ¿por qué sacar a la luz, por qué guiar en la vida a aquel que más tarde habrá que consolar de ella?» (5).

La juventud llega, y es «en la edad en que el cruel, el indigno misterio de las cosas se nos muestra lleno de dulzor». Pero nos engaña. La «ilusión soberana» pronto queda desenmarcarada. Todas las épocas de la vida son amargas, a despecho de sus sueños y de sus treguas exultantes (6). Cuando llega la vejez, reconócese en ella «un hallazgo digno de inteligencias inmortales. Es el mayor de todos los males, donde el deseo está intacto, la esperanza apagada, secas las

(3) *Diálogo de Plotino y de Porfirio.*
(4) *El Reposo después de la Tempestad.* 1801.
(5) *Poesías*: «Canto nocturno». 1831.
(6) Idem: «Los recuerdos». 1829.

fuentes del placer, los males acrecentándose siempre sin que ningún bien sea concebido» (7).

Los hombres se engañan con la idea de que son desgraciados por accidente; pero lo son «por necesidad» (8). La constitución de la vida es la que lo quiere. pues ella es desgraciada en todos sus estados y no sabría dejar de serlo. En efecto, el hombre, que se ama sin medida, también desea infinitamente, y como este deseo jamás queda satisfecho, lejos de ello, es muy cierto que de ninguna manera puede dejar de ser desdichado (9).

Ya hemos refutado semejante máxima; pero Leopardi insiste en ello, y cuando se le objeta que la vida, por limitada que sea, es un bien por sí misma, y que los hombres la quieren de manera natural, él responde: no, lo que los hombres aman de modo natural, es la felicidad y no la vida. La prueba es que los hombres renuncian a la vida cuando ella les niega la felicidad (10). No piensa que la vida de que se habla cuando se dice que los hombres la aman naturalmente, es tan sólo la ausencia de la muerte, objeto vacío, objeto que no lo es, en tanto que no se le haya dado un contenido que es precisamente una parte de la beatitud. Vivir, es ejercer las funciones de la vida, y estas funciones tienen todas un placer aparente, un bienestar muy positivo que cada cual puede comprobar en sí mismo en todas las situaciones llamadas normales, es decir, separados los accidentes dolorosos. Basta con ver salir de clase a los niños y lanzarse al patio de recreo, o a un grupo de niñas «riendo como locas» a propósito de nada, para saber que le gusta vivir al ser humano.

Pero Leopardi ha tomado ya su postura; niega e ironiza. «Me río, dice, del género humano enamorado de la vida, como en la Europa meridional se ríen de los maridos enamorados de sus mujeres infieles. Estimo demasiado poco viril el querer dejarse engañar y jugar como tontos, y añadir a los

(7) Idem: «La puerta de la luna».
(8) *Pensamientos.* XXXI.
(9) *Diálogo de Malambrún y de Farfarello.*
(10) *Diálogo de un físico y de un metafísico.*

males que se sufren el de ser la irrisión de la naturaleza y del destino» (11).

Contra un valor de vida que los hombres tienen costumbre de valuar muy alto, la gloria, se ensaña nuestro pensador con insistencia particularísima. Analiza extensamente las condiciones de esa pseudo felicidad, las inmensas dificultades para adquirirla, la incertidumbre falaz que permite, la humillación que saca al hombre glorioso de la mediocridad y de la ligereza de aquellos que le decoran, la fatalidad de ver disiparse la gloria por sí misma, sin razón y sin norma, y no deja de aplicar aquí su teoría general del placer, a saber, que no se goza nunca de él en el presente, que siempre es diferido y, por lo tanto, inexistente en la realidad de las cosas. Por eso los más grandes amantes de la gloria tienen la costumbre de trasladarla al porvenir, un porvenir en el que ya no existirán. Y algunos, como Cicerón, han querido ver en ella una señal de la inmortalidad para la que estamos hechos. Pero la verdadera razón, asegura Leopardi, es que los miserables mortales, al no poder nunca aprehender los bienes que apetecen, se ven obligados a proyectar su esperanza siempre en el porvenir, aunque sea el de la tumba, cuando la naturaleza de tales bienes puede permitirlo. Tal es el caso de la gloria, y finjimos contentarnos con ella. Pero la vida en la posteridad sufre las mismas taras y las mismas incertidumbres que la gloria presente. Además, el tiempo la gasta; el progreso la distancia, y se hace sombra a sí misma y se destruye.

En suma, si se pregunta a Leopardi qué caso hace de las cualidades que procura de ordinario la gloria, responde: «De todas, son éstas las más peligrosas y las más lamentables para aquel que las recibe. Cuando se las ha recibido, es imposible huir del peligro; pero si proporcionan algunas ventajas, es como si el hecho de quedar lisiado les permitiera a las víctimas de accidentes físicos mover a piedad y recoger limosnas. De igual modo que si uno se felicita por ello, es pa-

(11) *Diálogo de Tristán y de un amigo.*

recido al ciego que se alegra de ser ciego porque eso le permite tender el platillo (12).

Entre las cualidades «peligrosas» en las que piensa Leopardi, se halla la inteligencia. Pascal ha dicho del hombre: «Aun cuando se destrozara el mundo, el hombre todavía sería más noble que aquel que le mata, porque sabe que muere...» Sí, replica Leopardi; pero esa nobleza es la que constituye su desdicha. Más vale no *saber*, cuando no se *puede*. Volver a buscar la verdad, es exponerse al más funesto de los encuentros, el de nuestra irremediable desgracia. Ante este descubrimiento, la virtud, el patriotismo, el honor, esos fantasmas podían pasar por cosas reales y el culto con que se les rodearía podía procurar una suerte de felicidad. Pero la luz que se arroja sobre estas adorables quimeras las disipa. La verdad, que parece debe ser la fuente de todos los bienes, ha mostrado únicamente la sola realidad de este mundo, que es la infelicidad.

Por lo demás, los hombres son desdichados en la medida misma de su superioridad intelectual o moral; pues lo que prepara para comprender y sentir las innumerables taras de la vida, es la intensidad de ésta, y el amor hacia lo perfecto es quien más sufre con la incurable imperfección de la existencia. Conclusión: es preferible al hombre, si quiere ser lo menos desdichado posible, verse despojado de todo lo que constituye la vida superior del alma, acercarse a los animales, que no se llenan de aspiraciones irrealizables, que no conocen su infelicidad (13).

En muchos aspectos, Leopardi llega a envidiar la suerte de los «felices animales». Ignoran, dice, sus culpas y sus propios males. «Una vejez serena les lleva al paso que no han previsto» (14). A veces, sin embargo, se recobra, pero es para agravar su tesis. «Quizá mi pensamiento va errante fuera de lo verdadero al observar la suerte de otro, y tal vez en algu-

---

(12) *Parini o de la Gloria.*
(13) *Diálogo de la Naturaleza y de un Alma.*
(14) *Brutus minor.* 1824.

na forma, en cualquier condición que se encuentra, en un establo o en una cuna, el día del nacimiento es funesto para aquel que nace» (15).

¿La naturaleza? Plantea los mismos problemas que la vida, y en el fondo no tiene cura. «Sé que la naturaleza es sorda, que ignora la piedad, que al crearla no se inquietó por el bien, sino tan sólo por el ser» (16). En el *Canto nocturno*, el triste pastor suspira: «Dime, oh luna, ¿para qué sirve al pastor su vida, y para qué la vuestra, astros de la noche? Dime cuál es el fin de mi corto paso y cuál el de tu curso inmortal.»

¿La sociedad? También es otra cosa. «Me he negado mucho tiempo a tener por verdaderas las cosas que voy a decir... Finalmente la experiencia me ha persuadido, casi con violencia, y los lectores que hayan experimentado durante mucho tiempo y de manera diversa a los hombres, confesaran, estoy seguro, que lo que voy a decir es la verdad... Digo que el mundo es una liga de bandidos contra las gentes honradas, de hombres viles contra los hombres generosos» (17).

Muy al corriente de su época, Leopardi no es extraño a aquellas teorías del progreso que por entonces se hallaban en todo su esplendor y que tenían lugar también entre los pesimistas, a despecho del empleo que, a la inversa de un Hartmann, por ejemplo, pretendían hacer de ellas. ¿Qué pensaba de eso? Cuando escribe al comienzo de sus obras morales una historia satírica del género humano, muestra a la civilización acreciendo constantemente y como con placer el poder de las potencias maléficas. Creeríase que trata con ello de obtener la última perfección. Pero por más que haga, la Fortuna no pierde jamás la facultad de inflingirnos nuevas desdichas, capaz de vencer y de romper la misma firmeza de la desesperación. Los triunfos de nuestra civiliza-

(15) *Poesías.* «Canto nocturno de un pastor nómada», 1831.
(16) *El sueño.*
(17) Pensamientos. I.

ción parecen hallarse muy bien representados por aquel habitante de Londres el cual, por simple aburrimiento de vivir, mata a sus dos hijos y se mata a sí mismo, recomendando a sus herederos la suerte de su perro. Así acaba para Leopardi la curva del progreso, al otro extremo de la cual, vé hombres que se comen unos a otros, como jamás lo hacen los animales de la misma especie (18).

En una obra dirigida al marqués Gino Capponi (1836), canta un ditirambo irónico en honor de nuestra civilización progresista, celebrando las medias de seda, las cintas atornasoladas, los tapices, los muebles garantizados por un mes, y concediendo, como un pequeño accidente inevitable, la perpetuidad de la miseria esencial, los extragos del sufrimiento y de la muerte. Evoca las esperanzas colectivas que creen poder llevar a término los males personales. Preténdese hacer, dice, con un gran número de hombres tristísimos y desgraciados, un pueblo feliz y alegre. Pero todo esto, después de haberle hecho reir, le irrita y le indigna. La sola palabra de esperanza le parece un término cómico, y después un insulto. Se le pide así una baja adulación; prefiere la verdad. ¿Cuándo acabará la infelicidad? — se pregunta—. Cuando acabe todo. ¿Desea el hombre prolongar sus días?—Que antes encuentre el arte de vivir dichoso. Pero alégrese si quiere, la nueva generación, esperando la decepción, la desesperación y la tumba (19).

Se asombra, en tales condiciones, de la antigua serenidad patriarcal y la envidia. «Hubo un tiempo en que esta playa desgraciada fué suave y clemente para nuestra raza, y la edad, nuestra edad que cae, ha sido de oro. No es que arroyuelos de leche regasen las rocas naturales, o que el tigre se mezclara a los rebaños en un aprisco común, o que el pastor guiase como en un juego los lobos a la fuente. Pero la raza humana vivía ignorante de su destino y de sus pesares y hasta exenta de fastidio. Fué éste el reino del agradable error,

(18) *La apuesta de Prometeo.*
(19) *Loc. ult. cit.*

de las ficciones y del ligero velo antiguo colocado delante de las secretas leyes del cielo y de la naturaleza» (20).

Mas todo acabó. El velo ha caído. La vida sangra día tras día. El hombre feliz no es hoy más que una paradoja; «La risa no abandona sus labios; pero en su pecho, pesado, sólido, inmutable como una columna de diamante, anida el fastidio inmortal contra el que nada puede el vigor de la juventud, ni las dulces palabras de un labio de rosa, ni la mirada tierna y temblorosa de dos ojos negros, esa mirada amada, la cosa mortal más digna del Cielo» (21).

Este tema del tedio aparece recogido muchas veces en las meditaciones del pensador. Es para él como un aire que llena los intersticios de las cosas y se va tras ellas cuando se alejan. «Todos los intervalos de la vida humana, entre los placeres y las penas, se hallan ocupados por el tedio. Y como nuestros placeres son cual telas de arañas, delgadas, raras y transparentes, el tedio las penetra por doquier y las llena como llena el aire dichas telas. Como, por otra parte, el placer propiamente dicho no se encuentra, como el deseo de la felicidad no siempre se satisface, «la vida no es más que un tejido de dolor y pesar; apenas descansa de uno de tales sufrimientos cuando cae en el otro». Y no es éste un destino particular, sino que es el de todos los hombres (22).

Si se le pide con insistencia un remedio para el tedio, la respuesta es ésta: el sueño, el opio y el dolor. El dolor es el más eficaz; pues mientras se sufre no se aburre. Hay, además, el divertimiento que entre los sueños y las fantasías nos sirve para consumir la vida, «pero sin más provecho que el consumirla; pues ése es el único fruto que puede sacarse de ella, el único fin que uno debe proponerse por la mañana al despertarse. A veces hay que arrancarse trozos con los dientes. Feliz cuando viene el día en que podéis quitaros la vida o ver llegar la muerte» (23).

(20) *Himno a los Patriarcas.* 1824.
(21) *Poemas.* «Al Conde Carlos Pepoli». 1826.
(22) *Diálogo del Tasso con su genio familiar.*
(23) Idem.

¿Quitarse la vida? ¿Era partidario Leopardi del suicidio? Eso es decir demasiado; pero no tiene para esta manera de librarse de la existencia las quejas y el desprecio de Schopenhauer o de Hartmann. En ciertos casos, por lo menos, más bien vería en ello una noble protesta contra un destino abrumador y una legítima voluntad de sacudir sus cadenas. ¿Sería más loable y hermosa la aceptación pasiva?, se pregunta. «El destino invencible y la necesidad de hierro oprimen a los débiles esclavos de la muerte, y si no puede hacer cesar sus ultrajes, el plebeyo se consuela con los males que son necesarios. Pero, ¿es menos duro el mal que no tiene remedio? ¿No siente el dolor quien se vé privado de la esperanza? ¡Oh indigno destino! el hombre valiente te hace una guerra mortal, eterna. No sabe ceder, y cuando tu derecha tiránica le oprime victoriosamente, indomado, se glorifica de sacudir la atadura. Hunde en su costado un hierro amargo y sonríe malígnamente a las negras sombras» (24).

Voluntariamente o no, la muerte es para Leopardi una amiga y una liberadora celebrada sin cesar en sus páginas. Quienes la temen los asemeja al marino que teme el puerto más que la tempestad. Por su parte, gusta del encanto de morir, la «*gentilezza del morir*», y se queja de que la naturaleza se haya aplicado a hacer horrible la única salida que ha dejado a la miseria humana. «Madre que haces temblar y llorar desde su nacimiento a la familia de los seres animados, Naturaleza, monstruo indigno de lo que amamantas y crías para matar; si la muerte prematura de un mortal es un daño, ¿cómo lo inflinges tú a los inocentes? Si es un bien, ¿por qué conviertes semejante partida en funesta para aquel que marche y para el que queda? ¿Por qué no hay dolor más difícil de consolar? La naturaleza arranca los seres unos a otros después de haberlos encadenado por el amor. Los divide y los ordena amar todavía. ¿Es para ajusticiarlos con un instrumento de felicidad? (25).

(24) *Poesías. Brutus minor*, 1824.
(25) Idem. *Sobre un bajo relieve de una tumba antigua*, 1836.

La conclusión se impone. A esta pregunta: ¿por qué nacen los hombres? no puede responderse irónicamente: «Para conocer que es más conveniente no haber nacido» (26), y se comprende este apóstrofe del propio poeta: «¡Desespera siempre! A nuestra raza, el destino no le ha dado otro que el de morir. Desprecia desde ahora, a ti, a la naturaleza, y al poder vergonzoso y oculto que ordena la ruina y la infinita variedad de todo» (27).

¡Pobre Leopardi! Tiene la desgracia de no conocer el remedio cristiano, o mejor dicho, lo ha desconocido. Creyente hasta los diez y ocho años, habiendo compuesto hasta himnos cristianos y una especie de apología cristiana, pasa casi sin transición a su doctrina de la desesperación. Cuando se recobra más tarde un momento, a título de interrogación y de hipótesis, con pensamientos de fe, no tarda en cambiar y cae al instante en su tema perpetuo, la *Infelicitá*. En pleno Sahara uno de sus personajes pregunta a la Naturaleza a quién place y a quién puede serle útil el hecho de que todo sea destruído, que lo que se destruye sufre, y que aquel que destruye primero no goza, y pronto es destruído a su vez.— Ningún filósofo sabe esto, insiste; ninguno ha podido decirlo. Pero no ha terminado su pregunta, cuando dos leones hambrientos se arrojan sobre él y le devoran.

Sin embargo, cosa extraña, Leopardi no piensa hacer de su pesimismo un principio de relajamiento, sino un fermento de heroísmo. «Nuestra vida se eleva cuando envuelta entre los peligros se olvida de sí misma» (28). El ardor de su patriotismo jamás se ha desmentido. Si la decadencia de Italia en su época forma parte de sus motivos de desesperación. no deduce de ello la atonía de la conciencia y el rechazo de la acción. Encomia por todas partes la devoción a la cosa pública, la vuelta a las tradiciones que se complace en evocar en poemas llenos de generosidad y de entusiasmo. Se

(26) *Palabras memorables de Filippo Ottonieri.*
(27) *Poesias. A él.* 1836.
(28) *A un vencedor del Juego de Pelota.* 1824.

exalta ante el pensamiento de los antiguos héroes y les envidia por sus hazañas, pero más aún por su muerte gloriosa. No se da cuenta de que no se aspira a vida semejante sino es por sed de ella, y él que tanto ha despreciado la gloria, no cree contradecirse llamando hacia ella a los demás y consagrándole en sus poemas un largo canto de amor (29).

Esta contradición, por otra parte, se halla lejos de quedar aislada en su obra. Ha creído en la vida bajo todas las formas de otros tiempos y sobre todo en el amor. Conserva la nostalgia de ello, y muchas veces vuelve a sentir el amor de vivir. Titula una obra *Resurrección*; pero pronto se desvanece el encanto y el velo cae. «Bien sé que la verdad difiere de nuestras graciosas imaginaciones; sé que la naturaleza es sorda, y no sabe compadecerse». «Ahora, los suaves movimientos se han hecho extraños en mi seno».

Todo se explica fácilmente a los ojos de quien frecuenta esta obra llena de sinceridad y encanto. El poeta sufre. Lleva en el corazón la llaga desesperada de que habla el profeta (Miqueas. I, 9). Su sufrimiento se muda en doctrina en razón de esa lógica de los sentimientos que tan bien conocemos. Y tanto más que sus argumentos contra la vida poseen un valor de verdad que a nuestra hora deberemos reconocer. Lo que le hubiese convenido, hubiera sido equilibrar todo esto reconociendo y situando en su verdadero orden todos los elementos del problema. Leopardi no tuvo la inspiración ni la potencia de ello.

El desear la muerte fué para él la esperanza.

Todo cuanto puede inscribirse sobre su tumba, es aquello que en 1842 le envió Alfred de Musset:

Marchabas tú cantando por la vereda aislada;
llegó la última hora tantas veces llamada;
y la viste arribar sin remorderte el miedo
y gustaste, al fin, del «goce de la muerte» (30).

(29) *La Vita solitaria*, 1819.
(30) Alfred de Musset, *Après une lecture*.

LAS ESCUELAS DEL SIGLO XIX

ECLECTICISMO Y TRADICIONALISMO

POCO tenemos, en verdad, que espigar en estas escuelas de comienzos del siglo XIX. En reacción parcial o completamente marcada contra el filosofismo volteriano o materialista del siglo XVIII, sus posiciones tienen poca consistencia y nada añaden a lo que ya sabemos, bien sea del racionalismo anterior, bien de la tradición cristiana.

VICTOR COUSIN
(1792-1867)

Víctor Cousin opera, bajo el nombre de *Eclecticismo,* con una cosecha de nociones que se esfuerza en sistematizar; pero no consigue llevarla al nivel de un verdadero sistema. El idealismo de Hegel le ha conmovido, y de él extrae la concepción de un Absoluto divino, que se manifiesta en la historia por una necesidad de su naturaleza, de tal modo que todo lo que se produce es bien, y el resultado de las acciones humanas es lo que verdaderamente las juzga. «Tiempo es—escribe—de poner a sus pies las declamaciones de la filantropía». «Hay que probar que el vencido ha merecido serlo, que el vencedor es mejor, más moral que el vencido, y que por eso es vencedor». Sofisma pavoroso, que ha intoxicado a los pensadores

de allende el Rhin y que no se creyó destinado para seducir a un filósofo francés. No sólo Víctor Cousin lo hizo suyo, sino que lo generalizó: «En general, todo es justo en este mundo; la felicidad y la desgracia están repartidas en él como deben estarlo. Hablo en general, salvo excepciones» (1).

A decir verdad, la restricción que limita estas fórmulas generosas—generosas para el error—puede atenuar en ellas, a voluntad, la malicia que encierran; pero esta permanece, y el autor no teme en plantear como tesis el que «tomar partido contra la victoria (la de los hechos o la de las armas) es tomar partido contra la humanidad». Así habla en su *Historia general de la Filosofía*, presentada como prefacio a su curso sobre el sistema de Locke. Más tarde, vuelve de estas ideas, que había considerado primero como expansión y como una actualización de los pensamientos antiguos.

En su obra capital: *De lo Verdadero, de lo Bello y del Bien*, conceptúa al *sentido común* como criterio filosófico por excelencia, expresión de una Razón impersonal, ligada al Absoluto por vínculos bastante fluctuantes. Absoluto que en sí mismo implica una especie de Trinidad que Cousin cree es una interpretación filosófica de la Trinidad cristiana, y que no tiene con ella relación alguna. Partiendo de ahí, expresa, en la materia del bien y del mal, ideas generalmente correctas, que se acercan cada vez más al pensamiento cristiano a medida que el autor, convertido en verdadero jefe de la educación nacional, irá adquiriendo conciencia de sus responsabilidades, y vuelva, después de sus extravagancias, a una ortodoxia casi completa.

THEODORE JOUFFROY
(1796-1842)

Católico en sus comienzos, más o menos atormentado, Théodore Jouffroy sufrió, jóven todavía, una crisis de conciencia

(1) *Introduction à l' Histoire de la Philosophie.*

que describe con términos patéticos en su *Memoria para la organización de los Estudios filosóficos*. Pero esta crisis no atañe en modo alguno a sus principios morales, que siempre defienden las tradiciones cristianas. La alteración mayor que hace sufrir a éstas concierne a la supervivencia, a la que estima de modo firme, como una sanción necesaria de la vida moral, pero concebida bajo la forma de una especie de metempsicosis.

Conserva la idea de la gracia e incluye en ella la del sufrimiento, examinado como elemento de progreso. Cree, efectivamente, en un plan general de la creación con carácter moral, porque la creación emana de un Dios justo y bueno.

DE BONALD
(1754-1840)

El tradicionalismo encuentra en Bonald su intérprete más poderoso, en regresión, no obstante, en lo que se refiere a las auténticas tradiciones cristianas. Deriva la moral individual y social de una tradición primitiva que tiene por fundamento el lenguaje revelado de Dios, encontrándose por ello, el propio Creador como autor inmediato de las primeras concepciones humanas, no sólo en el orden religioso, sino también en el moral, social y político.

La distinción del bien y del mal, sus relaciones, sus formas particulares y sus sanciones, todo procede de ahí, y, en todas estas determinaciones, Bonald sabe conformarse con los puntos de vista cristianos. No tenemos por qué hacer aquí un análisis especial de los mismos.

JOSEPH DE MAISTRE

Más literato y polemista que filósofo sistemático, Joseph de Maistre no por eso deja de ser un verdadero pensador. Formando el propósito de restaurar los principios comprome-

tidos por el siglo XVIII y por la Revolución francesa, emprende un trabajo apologético de indiscutible valor y, en algunos puntos, sobre el nivel común. La desgracia es que sus extremos de polemista le arrastran con frecuencia a la paradoja y le impiden ofrecer en sus escritos una verdadera y segura enseñanza doctrinal. Es elocuente y falso en muchas de sus páginas. Su concepción de la Providencia, a cuya defensa están consagradas la mayor parte de sus exposiciones en las *Veladas de San Petersburgo,* se halla contaminada de antropomorfismo. No ha comprendido la trascendencia divina. Cree que Dios obra en la Historia «mediante voluntades particulares», según dice Renan, es decir, a pulgadas, sin dirigir la autonomía de sus criaturas, perturbando así la acción de las causas heroicas.

Se le ha llamado a De Maistre un Pascal político, y la comparación radica en que el autor de las *Veladas de San Petersburgo,* como el de los *Pensamientos,* tiende a exagerar los defectos y las incapacidades de la naturaleza humana, las culpabilidades de la raza, y de ello resulta una especie de sadismo de la espiación. El sacrificio adquiere en la doctrina un alcance desbordante. El sufrimiento posee el valor de una institución. La guerra no es un azote y un escándalo, sino un hecho providencial bienhechor, y el verdugo se convierte en personaje glorioso, que no está lejos de ejercer en el Estado una especie de sacerdocio. El autor no vacila en escribir: «Diríase que la sangre es el fertilizante de esa planta que se llama genio.» (2). Se comprende que sus teorías expiatorias hayan podido resumirse en el siguiente verso:

Y siendo el fin la muerte, es el hierro su medio (3).

A pesar de ello, y sobre que la forma de sus discursos es muy suya, debe concederse que en sus escritos, a despecho

(2) Conf. *Considerations sur la France,* págs. 48-54.
(3) Emile Bergeret. *Le Maître d' Ecole.*

de sus excesos, subsiste lo esencial de las verdades más profundas.

LAMENNAIS
(1782-1854)

El autor del *Ensayo sobre la indiferencia en materia de Religión,* cuando toca el problema del mal, se refiere con él, pura y simplemente, al pensamiento cristiano. Su excesivo tradicionalismo no altera en este punto la doctrina. Más tarde, en el *Esbozo de una Filosofía* (1846) tratará de apartarse del dogma y de internarse por caminos puramente racionales. Todo en vano; ya que es evidente el *desmarcage* y no se corrije sino mediante lo arbitrario. Un análisis en estas condiciones es inútil. No nos enseñaría nada.

EL POSITIVISMO DE AUGUSTO COMPTE
(1798 - 1857)

El positivismo no posee relaciones muy particulares con el problema del mal; pero al trastornar toda la doctrina y negar la inmortalidad, altera todos los valores, y, al desposeer al bien de lo más importante de su premio, se convierte en inconsciente del mal. Sin embargo, también es conveniente hacerle el debido *desmarcaje*. Para él, la Humanidad es el Gran Ser, que es tanto como decir Dios, y cuanto se hace en contra de ella es un gran pecado; lo que compromete su vida y de cualquier manera estorba su porvenir tiene el carácter de un mal; pero más allá de eso ya no especula. Se contenta con trasladar al catecismo positivista lo que ha aprendido del catecismo católico, para el que profesa la más sincera de las admiraciones. Como sanción de la conducta humana, se contenta con los efectos de la *inmortalidad subjetiva*, es decir, los recuerdos que dejamos de nuestra persona y de nuestras obras. Pero en la verdadera religión que crea con todas sus piezas al final de su vida, quiere que esta inmortalidad se organice y adquiera formas sociales.

La Humanidad colectiva no se incorpora más que los buenos. Compuesta con los del pasado, presente y porvenir que han merecido bien de ella, se anexiona a su muerte a los buenos servidores, es decir, a aquellos que se han consagrado a ella, sirviéndose los unos de los otros. Los malos o los inútiles, los que Augusto Compte llama, siguiendo a Leonardo de Vinci, productores de estiércol, no son admitidos en

ella Los buenos viven ahí *idealizados*, no por la adición arbitraria de cualidades extrañas a su vida, sino por eliminación de los defectos inevitables. Pues de igual modo que esta vida subjetiva no admite más que a los buenos, ella no recoge también en ellos sino el bien. Tal es su inmortalidad verdadera.

La incorporación al Gran Ser se hace solemnemente siete años después de la muerte de aquel que es digno de ello. El sacerdote positivista es quien la pronuncia y quien transfiere las cenizas del *campo cívico* donde reposan provisionalmente al *Bosque Sagrado* que rodea el templo de la Humanidad. Cada tumba se halla rematada bien por una sencilla inscripción, o por un busto, o estatua, según el grado de glorificación obtenido. A esta gloria están asociados «todos los dignos auxiliares de cada verdadero servidor de la Humanidad, sin exceptuar también a los animales que nos rodean». En cuanto a aquellos que se hallan marcados con una caracterizada indignidad, existe para ellos un *desierto de los réprobos* donde al indigno se le coloca entre los ajusticiados, los suicidas y los duelistas (1).

STUART MILL
(1806-1873)

En el ambiente del comtismo, un pensador inglés, John Stuart Mill, se ha preocupado muy especialmente de nuestro problema. Se adhirió, en primer lugar, bajo la influencia de Bentham, a la moral utilitaria, llamando bien a aquello que favorece la utilidad vital, comparada en sí a la norma del placer, y llamando mal a lo que disminuye o suprime el placer de vivir. Mas tarde, corrigió la noción incorporando a ella la idea de *valores cualitativos*, muy emparentados con los valores cristianos; y con la *armonía de los intereses* preconizada por Bentham, substituye la caridad con el nombre de

(1) *Catechisme positiviste*; 2.ª parte.

altruismo, apelativo tomada de Augusto Compte. El mal moral adquiere así, a través de su pluma, una significación más verdadera, aplicándose a una *obligación* moral que interpreta como un sentimiento místico, en lugar de como un cálculo.

En lo que concierne a la existencia del mal en el mundo en relación con la causalidad de Dios, se opone con violencia, y justamente, a las concepciones de Mansel y de Hamilton, que admitían, desde Dios al hombre, concepciones muy diferentes de la bondad y de la justicia. Esta manera de ver le indigna. En los *Ensayos sobre la Religión*, publicados después de su muerte, no se adhiere, como su padre John Mill, a las ideas propiamente maniqueas; pero tampoco las rechaza por entero. Tiende, a causa del mal, a limitar el poder de Dios, con el fin de salvar su bondad y su justicia, y poder amarle.

En el primero de sus *Ensayos*, estudia el concepto de *Naturaleza*, en relación con la vida moral, y niega que la naturaleza esté muy lejos de responder a una idea de justicia y de bondad. Nos ofrece, por el contrario, el espectáculo de una horrible matanza y por todas partes potencias destructoras de la obra. «Dicen que esto es necesario para la realización de los fines benévolos del Creador; pero entonces, ¿por qué verificamos tantos esfuerzos para plegar la naturaleza a nuestros propios fines? No sería difícil responder que nuestros propios esfuerzos concurren, en unión con la naturaleza y por voluntad creadora, a la realización de los supremos fines.

«Y después, continúa el texto del *Ensayo*, ¿hay fines buenos que puedan justificar medios tan espantosos? El mal, sobre todo en escala semejante, no podría producir el bien. Tan sólo el bien es agente del bien». Esta última afirmación es muy aventurada. El bien procedente del mal es una experiencia universal; un hecho de todos los días. Queda el que la justificación de la naturaleza tal como la observamos es un arduo problema.

La conclusión del pensador es ésta: no hay conciliación posible entre la idea de un Dios prudente, bueno y omnipotente por una parte, y la de una causa que produce un mun-

do semejante, por la otra. Para que la creación tenga un carácter moral, hay que suponer que el poder que la preside no se halla enteramente libre de su acción. Existen fuerzas maléficas que no puede vencer, por lo menos de momento y de manera completa. Todo cuanto podía era situar a su criatura razonable en estado de luchar con vigor y de avanzar, poco a poco, hacia la victoria. En estas condiciones, nos encontramos dentro de un orden moral, y el propio hombre es su artesano en unión con Dios.

En su tercer tratado, vuelve sobre dicha doctrina a propósito de los atributos divinos, y aclara que la misma idea de atribuir a Dios un plan de acción para la realización de sus fines es contraria a la idea de omnipotencia. «Un ser todopoderoso, dice, no necesita medios; realiza sus fines inmediatamente». Es como si dijéramos que un músico verdadero no tiene necesidad de preparar y desarrollar sus temas; no tiene más que tocar al instante su último acorde. Stuart Mill olvida que la cooperación de las causas segundas forma parte de la generosidad creadora; pues Dios comunica de ese modo con el nombre de causalidad, lo que de mejor tiene.

De hecho, dice nuestro autor, los dos grandes elementos fundamentales del universo, la materia y la fuerza, no parecen haber sido creados ni comenzados. Imponen, pues, sus condiciones, como Platón había pensado en otros tiempos. El partido que Dios ha sacado de ello es admirable como combinación, pero no manifiesta una omnipotencia, y con eso es dichoso, si queremos conservar a Dios sus atributos morales: justicia, bondad y amor.

Un poco después, Stuart Mill razona así: «Si el Creador, como rey de la tierra, se halla obligado a plegarse a una serie de condiciones que no ha creado, es irracional e impertinente pedirle razón de las imperfecciones de su obra, quejarnos de lo que en ella ha dejado de las cosas que van al encuentro de lo que debe haber tenido intención de hacer, si en ello creemos la indicación que deducimos del plan. Sabe necesariamente mejor que nosotros, y no podemos juzgar cuál mayor gran bien habría debido sacrificar o qué mayor gran mal

arriesgar, si se hubiera decidido a suprimir la tarea que nos hiere. Pero si es omnipotente, si lo es, es menester que hubiera querido que el obstáculo que se oponía al plan que se le presta no pudiera ser sobrepasado. No es, pues, posible que este obstáculo forme parte de su plan».

«Que no nos digan que este obstáculo estaba en sus previsiones, que tenía otros designios para la realización de los cuales adjudicaba un papel a este obstáculo; pues no hay designio que imponga limitación necesaria a otro, cuando se trata de un ser que no está encadenado por condiciones de posibilidad» (2).

Semejante razonamiento es seguramente especioso; pero adolece de un grave equívoco, que se refiere a lo que es no estar encadenado por condiciones de posibilidad. Al final de *Dos Fuentes de la Moral y de la Religión,* Henri Bergson, hablando de la omnipotencia divina, pone a su lector en guardia contra una fácil ilusión. Dios no está encadenado por condiciones de posibilidad referentes a la naturaleza de las cosas que ha creado, puesto que él es quien ha fundado las naturalezas. Por este lado, Dios hace todo lo que quiere, y si una naturaleza de las cosas debe oponerse a otra que estuviera en su plan, no hay más que cambiar la primera o modificar el orden de sus relaciones. Pero lo que no puede hacer, porque no es *factible* y no es, por tanto, objeto de poder, es crear, en vista de un bien terminal, un orden de agentes autónomos, y al mismo tiempo descartar los inconvenientes que proceden o pueden proceder del ejercicio de esta autonomía, ya sea por interdependencias de fuerzas, o por efectos del azar, o por hechos de libertad. Ambas suposiciones son contradictorias. Una vez admitida la primera como legítima y supuesto como bueno el plan así concebido, la presencia del mal no se refiere sino a la criatura sola. El Creador goza de la alabanza del orden y no de la censura de sus taras, que, *en este orden* no pueden ser descartadas.

---

(2) *Ensayos sobre las religiones.* Ed. francesa de Cazelles, pág. 167. Germer Baillerè, 1875.

Todo radica en saber si este orden es bueno. Ese es el último problema y no podemos decidirnos sobre él sin definir a Dios como causa, al universo como valor total, y su relación con lo absoluto. Problemas sobrehumanos, objeto de saber para la vida eterna.

En lo que se refiere a la historia humana, Stuart Mill se cree obligado a suponer que «todo lo que Dios podía realizar con sus criaturas humanas, era hacer que nacieran, sin que en ello hubiera falta por su parte, un gran número de las que ya han existido en estado de Patagones, de Esquimales o de alguna raza muy cercana al bruto e igualmente degradada, pero al dotarlas de aptitudes que, después de siglos de cultura, al precio de trabajos y sufrimientos inmensos y después de que los mejores representantes de la raza hayan sacrificado en ellos su vida, permitirán por lo menos a algunas porciones elegidas de la especie humana volverse mejores, y en el transcurso de los siglos, mediante un progreso continuo, transformarse en algo verdaderamente bueno, de lo que no se conoce, hasta el momento, más que ejemplos individuales» (3).

Ese llamamiento a la idea del progreso, corriente a partir de Condorcet, es digno, en verdad, de retenerse como elemento de una solución final. Pero que esto deba concluir en la impotencia de Dios en cualquier medida, es lo que ha de rechazarse con energía, no sólo a *priori*, en nombre de una teodicea ya establecida, sino porque el razonamiento que a ello conduce carece de fuerza. Hay otras suposiciones que realizar, aun dentro de la extensión de nuestras luces, y éstas no son tales, del lado del ataque, que nos autoricen a acusar a Dios de impotencia, sencillamente para asombrarse por lo que ha hecho. ¡Oh, presuntuoso!, que diría Pascal.

---

(3) *Loc. supra cit.*

EL PESIMISMO FRANCES EN EL SIGLO XIX

NOS hemos encontrado con el pesimismo constituído en sistema en Alemania e Italia. En Francia aparece difuso, pero ejerciendo, a pesar de ello, una profunda influencia.

«Lanzarse a la muerte lejos de los ardides del mal» constituye para algunos un verdadero ideal, y si la mayor parte de éstos no llegan hasta eso, la desesperación literaria de los René, los Rolla o demás personajes de la imaginación es un signo acertadísimo del estado del espíritu público, por lo menos en las esferas pensadoras. Hay un lugar para las enfermedades personales, para los vicios, para las actitudes; pero las epidemias de este género, que para las generaciones siguientes pueden ser motivo de asombro, son igualmente el signo de un mal duradero y profundo. Ese mal afecta al siglo XIX por entero, y tampoco ha dejado libre el nuestro.

¿Las causas? Son de distintos órdenes y de valores espirituales igualmente diversos.

Tal vez el más general y más inocente sea la madurez del género humano, producida por la cultura intensiva de los tres últimos siglos. Cavando en el fondo, se da uno cuenta de que las flores de la vida se hallan todas en la superficie; que los hechos humanos reunidos por la erudición histórica son espantosos; que las instituciones oponen y adicionan sus vicios; que las civilizaciones se atropellan unas a otras como las generaciones y los hombres; que la vida colectiva, al igual

que la del individuo, es ruda; y que la existencia pasa tanto más deprisa cuanto más se la ha recargado de cuidados y esperanzas.

El mundo no es más desgraciado que antaño; en muchos aspectos es menos; pero comprendemos mejor su miseria. La vuelta a sí propio o reinstauración, es el resultado de una humanidad evolucionada que ha tenido tiempo de juzgarse a sí misma y a quien mil circunstancias nuevas tienden sin cesar un espejo.

El siglo XVIII ha soñado con progresos y ha establecido su fórmula; pero en el XIX se produce cierta reacción; las decepciones se acumulan, las concepciones deterministas que ocupan el mundo sabio no le son extrañas. El universo visto como compuesto mecánico con sus ruedas y cordajes no predispone a la esperanza. El pensamiento y el amor, *epifenómenos* sin importancia y sin acción real en el mundo (Le Dantec), no provocan dulces sueños; y si la vida no es más que «moho sobre una roca», al decir de Taine, casi no vale la pena de apegarse a ella. «Pero entonces—le preguntaba a este último pensador una dama inglesa algo simple—, ¿cómo salva usted al género humano?» Taine respondió sonriendo que no pensaba salvarle; pero, a decir verdad, la señora inglesa no era tan tonta; el género humano quiere ser salvado, y cuando ve con claridad que la salud se le escapa, se aloca.

Hay que confesar que el cristianismo ha sido en esto un poco culpable. No es que los sentimientos pesimistas fueran extraños a la antigüedad: los hemos encontrado en la noble Grecia y también por todas partes; pero es muy cierto que la predicación evangélica, al hacer brillar una esperanza subrehumana, ha aumentado la exigencia de las almas. Musset ha sentido esto y lo ha expresado en versos célebres:

«Sufro, mas ya es muy tarde, el mundo se ha hecho viejo;
una inmensa esperanza atravesó la tierra;
y a pesar nuestro, hemos de alzar los ojos a los cielos.» (1).

(1) Alfred de Musset. *L'Espoir en Dieu.*

Se levantan los ojos al cielo para encontrar en él lo que todo corazón clama; y si le enseñan a no ver allí más que una capa de gas, coronada por un éter glacial; una esfera poblada de nubes de astros objeto de cálculo y heridos, también, por un decreto de muerte, se baja la mirada para alimentarse de pensamientos sombríos; la fascinación de la tierra no basta para consolarlos.

Por eso es por lo que hay un pesimismo especial de los tiempos cristianos. Se declara en los períodos, en los medios donde aún subsiste la nostalgia del pasado, y donde toma conciencia de sí el desinterés que inspira. Al no permanecer apegado a nada, salvo a su verdad desesperada, agrada decir: ante todo la verdad, un alma grande siempre se acomoda a ella, o sufre. Esta actitud estoica conserva la nobleza que hemos reconocido en el estoicismo antiguo; pero agrava su caso el abandono de todo pensamiento religioso, de todo valor positivo del ser y de la vida.

En resumen: un poco de trigo entre los campos de cizaña, una vida fugitiva que ni siquiera tiene significación mientras pasa; tal es la visión que se propone a los hombres al día siguiente de entusiastas descubrimientos y locas esperanzas. Ello constituye una lección. Es para muchos la ocasión de refrescar la predicción, tantas veces servida, del fin del mundo.

De hecho, es cierto; el mundo va a acabar, puesto que siempre comienza de nuevo.

EL PESIMISMO DE LOS POETAS

Son los poetas los testimonios por excelencia de una generación o período, en estas materias morales. Casi todos están inclinados a la melancolía, y pueden, por tanto, procurarnos en cualquier época y, por lo menos, en determinados momentos, una impresión de pesimismo. En tiempos especialmente tristes, son, como es natural, el eco del alma común. Cantan, y al cantar discantan. No es necesario para eso que sean de

los más experimentados. No son siempre los desgraciados quienes lloran las desdichas del mundo y los que tienen

«el corazón henchido de piedad por los males ignotos». (2).

Musset, Lamartine, Vigny, Leconte de Lisle, la señora Ackermann, Desbordes-Valmore, Sully Prudhomme, etc., poseen males explendentes nacidos de las resonancias de su lira; pero en el fondo comparten simplemente la miseria común. No los lamentemos mucho. Las *Noches*, de Musset, harían sonreír a veces, si no fuera porque nos irritan. «El y Ella», por mucho que ocupen la crónica mundana, son menos interesantes que cualquier pobre viuda o cualquier madre disputando su hijo a la muerte.

La poesía nos retiene cuando ofrece un espejo al dolorido género humano y canta la vida amarga. Aptos para sumergirse con más profundidad en esta vida, los poetas extraen de ella, más que otros, con qué alimentar el pesimismo ambiente. Igual que Epicuro, que, para curar a sus discípulos del humor sombrío, quería obligar a los jóvenes a huir de las musas o pasar ante ellas con los oídos taponados, como Ulises delante de las sirenas (3).

Cuando se trata del mal de una época, el *lamento* de los poetas es preciso y representa un testimonio para la posteridad. El siglo XIX se ha comportado bien a tal respecto. Hay que decir que la literatura francesa no ha sido nunca muy optimista, hasta cuando se encontraba jovial y burlona. Cierta espuma imaginativa no es alegría; pero hay diversos grados, y en el siglo XIX—como a mediados del XX, donde veremos nacer una «literatura de la desesperación»—lo que se comprueba es una emergencia de pesimismo. Haciendo eco a Byron, a Henri Heine, a Lenau, los poetas franceses de esta época se muestran penetrados del vacío de la vida, del dolor que corrompe sus alegrías, del aburrimiento que se desliza en

(2) Alfred de Musset. *Après une lecture.*

(3) Plutarco. *Cómo hay que leer los libros.*

los ocios, de las traiciones de todas sus esperanzas, de la muerte que les aguarda, muerte temida y no se sabe si deseada, y, desconociendo u olvidando el más allá, de no saber censurar también la desesperación.

He aquí muy próxima a nosotros, pero arraigada todavía en el siglo XIX, una declaración radical, a pedir de boca, donde se ha logrado el máximo pesimismo:

«Explicar el vivir es una gran mentira,
y el que la ha comprendido, sólo debe morir en este
[mundo.» (4).

Con mayor brevedad aún, Alfred de Vigny escribe en el *Diario de un Poeta:* «La verdad de la vida es la desesperación». ¿Por qué? ¿Será a causa del dolor? Sin duda; pero si no hubiera más que eso, un poeta se inclinaría y estaría dispuesto a gozar de este juicio de Musset:

«Nada nos hace más grandes que un inmenso dolor.» (5).

Pero lo peor es la mediocridad y la necesidad de morir antes de haber vivido. Habiendo dejado debilitarse las esperanzas eternas, no se toma jamás el partido de tal eventualidad después de semejante existencia. Stephane Mallarmé habla:

«del perfume de tristeza
que hasta sin pena y sin pesar nos deja
la cosecha de un sueño al corazón que supo cosecharla.» (6).

Y Paul Verlaine, por su lado, gime:

«Es el más grande dolor
no saber nunca por qué

(4) Fernand Gregh. *Couleur de la vie.* «L'espoir suprême.»
(5) Alfred de Musset. *Nuit d'Octobre.*
(6) Stéphane Mallarmé. *Apparitions.*

sin odios y sin amor,
pena así mi corazón.» (7).

El vacío frente a aspiraciones inmensas, y sin que brille en lo alto la estrella de la esperanza, es el mal de este siglo desheredado. Y ello se refiere lo mismo a los ínfimos que a los aristócratas de la existencia, pues

«*nada puede colmar un cesto de pobreza*». (8).

¡Y la vida pasa! ¡Y nos vamos yendo!

«*Mañana; es ya mañana, tan breve es la existencia,*
que habrá que despertarse de este insólito sueño.
Mañana cerraránse los ojos muy abiertos;
mañana, la idea habrá dejado esta pálida frente;
mañana, lo que fuimos se hundirá entre la sombra
que ya se ha abierto negra a innumerables seres.» (9).

Después de todo, ¿por qué no? La muerte es un abismo negro; pero también es un refugio. Hubiérase deseado una ascensión en vez de una caída:

«*Mas si sólo responden en la extensión inmensa*
los estériles ecos del eternal deseo,
¡Adiós, desierto donde el alma abre su ala apasionada!
¡Adiós, sueño sublime de apresar imposible!

Y tú, muerte divina, do todo entra y se borra,
acoge a estos tus hijos en tu seno estrellado;
libéranos del tiempo, del nombre y del espacio,
y danos el reposo que la vida ha turbado.» (10).

---

(7) Paul Verlaine. *Romances sans paroles.* «Ariette».
(8) Francis Jammes. *Le Deuil des Primavères,* pág. 101.
(9) Paul Bourget. *Les Aveux.*
(10) Leconte de Lisle. *Poèmes antiques.* «Dies irae».

Señalemos que esta desesperación poética, tan poco cristiana, no impide al autor escribir a su madre un extenso poema sobre el *Camino de la Cruz.* Se piensa en Villon y en su piadosa *Balada.* Pero la idea fundamental persiste, y en este verso célebre se percibe un abismo de decepción:

«*el tiempo no ha cumplido sus promesas divinas*». (11).

* * *

El recurso de los poetas de corazón desesperado es la naturaleza, esa naturaleza apaciguadora, que invoca Lamartine en la noche de su desengañada vida:

«*Ahí tienes la natura que te invita y te ama,*
sumérgete en su seno que para siempre te abre.» (12).

esa naturaleza que Leconte de Lisle presentaba como el bien sólido sucedáneo de los falsos bienes, cuando decía:

«*Sí, el mal eterno se halla en su plenitud toda;*
malo es del siglo el aire a las almas llagadas.
Salud, del mundo olvido y de las multitudes;
Acógenos, ¡natura!, en tus sagrados brazos.» (13).

esta naturaleza, decimos, se la niega a placer en los momentos de tedio, porque también ella sufre del mal que se denuncia y de la muerte que le sigue.

«*Un día de calma cuesta una edad de desastres*»,

observa un juez, muy enterado de su juego (14).

---

(11) Idem. «Requies».
(12) Lamartine. *Le vallon.*
(13) Leconte de Lisle. *Poèmes antiques.* «Dies ireae».
(14) Sully Prudhomme. *La justice.* 8.ª Velada.

«Me dicen una madre y soy como una tumba»,

dice de sí misma esta naturaleza tan cantada (15).

«Sólo tiene un deseo, la madrastra inmortal,
el concebir de nuevo, sin fin, siempre, sin tregua.
Madre ávida ha sido la eternidad para ella
y os entrega la muerte.

Su previsión es sólo para lo que va a hacer;
el resto se confunde en un supremo olvido.
Vosotros, los que amásteis, podéis desparecer,
su deseo está realizado.» (16).

Vigny ahueca entonces la voz y alinea estos versos célebres, cuya altanera nobleza impresiona, si es que no indigna:

«Vivid, fría natura, y vivid sin cesar,
a nuestros pies, en nuestras ventanas, pues tal es vuestra ley.
Vivid y desdeñad, si es que sois diosa,
al hombre, humilde pasajero que para ti debió de ser un rey.
Mas que vuestro reinado y sus vanos destellos
amo la majestad del sufrimiento humano.
No recibiréis mío ni un lamento de amor.» (17).

La obra del mismo poeta titulada *La Muerte del Lobo,* tan sombríamente trágica, generaliza su pensamiento y agrava la lamentación imponiéndole silencio:

«Luego, después, como yo, sufre y muere sin hablar.»

Hay que confesar que todo ello se halla repleto de orgullo;

(15) Alfred de Vigny. *La Maison du Berger.*
(16) Louise Ackermann. *Poesies Philosophiques,* 1874.
(17) Alfred de Vigny. *La Maison du Berger.*

pero la explicación de tal orgullo confirma nuestra tesis; pues es justo decir con el poeta de la *Esperanza en Dios:*

«*¡Me conduelo de ti!, porque tu orgullo parte de un alma [herida.*»

La señora Ackermann pertenece a esa familia de seres suficientes, que llevan el pesimismo hasta la blasfemia, haciendo llegar a Dios la responsabilidad de lo que la ofende y lastima.

«*¡El que todo lo puede ha querido el dolor!*» (18).

Muchos son más reservados, aunque quejándose al supremo tribunal; pero si se abstienen con frecuencia de blasfemar, se asombran y se lamentan. Musset quiere que hable Dios. Y todavía da a su demanda acento de plegaria:

«*Rompe esta bóveda profunda*
que cubre la creación;
levanta los velos del mundo
y, justo y bueno, muéstrate, ¡oh, Dios!»

Claro es que esto es más aceptable que la insolente resolución de Vigny ligada—¡ oh ironía !—a una meditación sobre *El Monte de los Olivos:*

«*Y mudo, y ciego y sordo al grito de los hombres,*
si nos dejas, ¡oh, cielo!, como un mundo abortado,
el justo enfrentará su desdén a la ausencia,
y no responderá sino con frío silencio
al eterno silencio de la Divinidad.»

El pesimismo de los poetas en el siglo XIX está compuesto, sobre todo, de aburrimiento, de un aburrimiento básico que hace que se bostece aún en el seno del placer, que todo se

(18) Louise Ackermann. *Poésies Philosophiques.* VII. «Promethée».

nos decolore, por haberlo gustado demasiado, agotado y arrojado fuera de sí. Es el tedio, el *spleen*, el «mal del siglo», que es natural en todos éstos—es el *tedium vitae* de los antiguos, pero que este siglo saborea, grita y canta—. ¿No se halla contenido todo entero en este comienzo de poema tan impresionante, con su aire de simple afirmación?:

> «*¿Que dónde está la dicha?—preguntas—. ¡Desdichado!*
> *La dicha, ¡oh, Dios mío!, sois vos quien me la ha dado.*» (19).

También Hugo resalta:

> «*la vaga inquietud*
> *que hace que el hombre tema su deseo cumplido.*» (20).

Y siempre es la insuficiencia, la decepción anticipada, el sentimiento del vacío en todo, el gusto a cenizas. René la ha experimentado con gran pujanza; Musset la ha rumiado en versos morosos. Todos, aspirando a una vida grande como sus concepciones y dorada como sus sueños, vomitan la existencia real que suena a hueco y contiene en sí, a despecho de sus bravatas, la sofocación de la muerte.

Hay, sin embargo, un remedio que nuestros poetas no acaban de exaltar, y que, al parecer, debiera detener sus lamentos.

Todo poeta es un cantor del amor. Pero estos apasionados cantores no perdonan al ídolo cuando fenece. Se burlan del amor por no haber hallado en él lo que buscaban.

> «*¡Oh! ¡Cuántos espléndidos amores he soñado!*»

ríe burlonamente Arthur Rimbaud (21).

---

(19) Victor Hugo. *Les Feuilles d'Automne.* XVIII.
(20) Idem. XXVII.
(21) Arthur Rimbaud. *Ma Bohême.*

Fernand Gregh llega hasta el desprecio:

«*Es el amor tan sólo llamada de una angustia que lanzan a ambos lados de un muro dos tristes animales.*» (22).

Otros, al honrarle, resaltan su parentesco con el sufrimiento que debiera curar:

«*Amor, cuyo otro nombre en la tierra es dolor.*» (23).

Y después, ¿qué dura esa panacea de la que Lamartine, decía?:

«*El amor... sería todo, si es que fuera inmortal.*»

¡Oid!

«*Cuando en el río del amor yo me abandono*
y en la corriente divina me sumerjo embriagado,
y pesa con pasión sobre mi seno estremecido
un ser idolatrado,

yo bien sé que no estrecho sino una frágil forma,
que puede, en un instante, helarse entre mis manos;
que ese corazón mío, hecho de arcilla y llama,
es mañana ceniza.» (24).

* * *

Existe otra pasión en los poetas: la gloria. Pero, ¿qué?

«*¿Dar un porvenir a su tumba?*» (25).

---

(22) Fernand Gregh. *La Chaîne éternelle.* «Homo».
(23) Albert Samain. *Le Chariot d'or.*
(24) Louise Ackermann. *Poésies philosophiques.* VIII.
(25) Víctor Hugo. *Les Feuilles d'Automne.* XV.

¿Qué es la gloria?, pregunta Lamartine.

«*Un nombre que retumba sobre labios mortales,*
engañador y vano, inconstante y caduco, como ellos,
y que creciente a veces, y débil otras muchas,
vuela de boca en boca hacia el olvido eterno.» (26).

¿Y la poesía? ¡Ah, sí! Excita la vida, la inflama y hace olvidar sus vicios, sus propios sufrimientos, al precio de la belleza. Pero la evasión es breve, dice el poeta:

«*Mi corazón desciende de este tan breve olvido*
cual peso que cayera de nuevo más pesado.» (27).

La condesa de Noailles, al hablar de la poesía de los demás, dirá:

«*Yo no quiero gustar la musical mentira*
de esos excelsos hechiceros...» (28).

* * *

¿Intentarán, después de esto, la pura diversión? Sí, lo intentan, hasta la graciosa y seria María Noël:

«*Mi pena solitaria*
clama hasta llenar la noche;
cantemos y callémosla,
sobre mi negro corazón bailemos.» (29).

Es lo que Rimbaud llama «jugar al paraíso, olvidando la

(26) Lamartine. *Harmonies*. III. XII.
(27) Idem. «Souvenir d'enfance».
(28) Condesa de Noailles. *Le Cœur innombrable*.
29) María Noël. *Dance*.

desgracia» (30). Se quisiera llevar la experiencia hasta la provocación:

«Está junto a nosotros el anchuroso hoyo;
mas antes de volver a hundirte en el abismo
haz flamear tu nada;
sueña, desea, sufre y ama.» (31).

O se la toma «por las buenas», esperando, mediante la sencillez, esquivar lo trágico de la suerte.

«La rosa se abrirá en seguida
y se espera a que haya sonreído;
abierta, se aguarda a que muera;
está muerta, otra ha florecido.» (32).

Con eso se ahoga, por un momento, la «sonriente desesperación» de que habla el poeta; pero la desesperación no sonríe siempre, y hasta puede exasperarse por haberse dejado adormecer:

«Tras la angustia y la locura,
como la noche tras el sol,
vino hacia mí el olvido. Pues olvido
es mi última desesperación.» (33).

Por otro lado, sabemos muy bien que toda la materia del mundo no se halla en éste, que se le añade algo por parte de ellos, y que, por lo tanto, no parece acertado venir a quejarse.

---

(30) Arthur Rimbaud. *Une Saison en Enfer.* Pág. 30 Mercurio de Francia.
(31) Henri Cazalis. *L'Illusion.*
(32) Sully Prudhomme. *Les Vaines Tendresses.*
(33) Catule Mendes. *Soirs moroses.*

«Para no ver aquí más que fealdad y vicio
¿cuál es tu alba belleza y tu neta virtud?» (34).

¿No se exagera algo? A veces se lo imaginan y se intenta entonces atenerse a un juicio equitativo:

«Nunca digas: La vida es un festín alegre;
o es de espíritus tontos o de almas despreciadas.
Sobre todo no digas: Es desdicha sin término,
es un coraje malo, que muy pronto se cansa.» (35).

Finalmente, ¿no debería conocerse que desesperanza e incredulidad marchan a la par y que se deslizan hacia el pesimismo después de haber renegado, olvidado o creído suplantar el Evangelio? Así lo siente la mayor parte, y lo proclaman, a veces. Una de los voces más audaces en la negación confiesa que ésta es nefasta, y dirigiéndose a Cristo, del que pretende afirmar su retroceso, confiesa:

«Pero tu triunfador expiará tu derrota.
Ya el hombre se conturba y, vencedor ardiente,
arruinado se siente por su propia conquista,
y así al desposeerte todo lo hemos perdido.» (36).

Víctor Hugo, que lo ha dicho todo, no ha descuidado esta nota más que las otras. Ha proporcionado con frecuencia la nota pesimista, obteniéndola mediante brillantes alabanzas a la naturaleza y a los aspectos sublimes de la vida. Cree en Dios y en la inmortalidad, lo que le permite equilibrar, reabsorber en su pensamiento los males evidentes de este mundo. Aboga por la confianza en Dios Padre y le justifica, por el bien de la libertad y de la fe, de habernos dejado en la ignorancia de sus secretos caminos.

(34) Sully Prudhomme. *Les Vaines Tendresses.*
(35) Juan Moreas. *Stances.*
(36) L. Ackermann. *Poésies philosophiques.* V.

«¡Acudo a Vos, Señor, confesando que sois
bueno, clemente y suave, ¡oh, mi Dios Vivo!
Convengo en que Vos sólo conocéis cuanto obrais
y que es el hombre junco que se estremece al viento.

Y digo que la tumba que en la muerte se cierra,
el firmamento abre,
y lo que en este mundo tomamos como término
tan sólo es el comienzo.» (37).

¡Ahí está todo! Es el problema del mal en su totalidad, cristianamente resuelto, y si Víctor Hugo no siempre ha sido fiel a tan pura inspiración, menester es afirmar que jamás ha negado lo esencial de la misma.

En el extremo opuesto había de dejarse arrastrar el cantor de entre dos siglos, que lleva por nombre Valery, y que, devorado por la curiosidad, es igualmente un pesimista radical, frío, que no aporta restricción alguna a su desprecio por el ser:

«¡Sol! ¡Sol! ¡Brillante fatal!
Tú que ocultas la muerte, sol,
bajo el azur y el oro de una tienda
donde las flores tienen sus campos.
Por impenetrables delicias,
de mis cómplices, tú, el más activo (38),
y de mis engaños el más grande,
tú guardas la firmeza de saber
que el universo sólo es un defecto
en la pureza del no-ser.» (39).

Toda la obra valeryana recuece este pensamiento y le retuerce en todas sus formas. Es una metafísica de la nada; es Schopenhauer poético, y la conclusión es peor, dado que no

(37) Víctor Hugo. *Les Contemplations*. «A Villequier».
(38) Habla la Serpiente tentadora.
(39) Paul Valery. *L'Ebauche d'un Serpent*.

señala lugar para un más allá; pues a lo que se nos convida no es a un renunciamiento ascético, sino a un *divertimiento* pascaliano, simbolizado por la Danza, en un diálogo literariamente digno de Platón.

* * *

Dejamos aparte a Baudelaire, que requiere un estudio separado, más no podemos olvidar a Rimbaud, tal y como se revela en la época de *Une saison en Enfer.*

Antaño, si bien lo recuerdo, mi vida era un festín en el que se abrían todos los corazones y donde corrían todos los vinos.

Una noche senté a la Belleza en mis rodillas y la encontré amarga. Y la he injuriado.

Me he armado contra la injusticia.

He huído. ¡Oh, hechiceras; oh, miseria; oh, odio! ¡A vosotras confié mi tesoro!

Conseguí desvanecer en mi alma la humana esperanza.

En toda alegía, para estrangularla, di el bote sordo de la fiera feroz.

He llamado a los verdugos para, al parecer, morder la culata de sus fusiles. He llamado al azote para ahogarme en la arena, en la sangre. La desgracia ha sido mi dios. Me he tendido en el barro. Me he secado al aire del crimen. Y le he jugado buenas pasadas a la locura. Y la primavera me ha traído la terrible risa del ideal.

Y más lejos:

¡Vuelve la sangre pagana! El Espíritu está próximo. ¿Por qué no me ayuda Cristo, dando a mi alma nobleza y libertad? ¡Ay de mí! El Evangelio ha pasado. ¡El Evangelio! ¡El Evangelio! (40).

(40) Arthur Rimbaud. *Une Saison en Enfer*, pág. 7. Mercurio.

La nostalgia del bien mezclada con el frenesí del mal que es la desesperación ; he ahí, al parecer, a Rimbaud en su totalidad. Es el reflejo de un siglo, y también su lección.

CHARLES BAUDELAIRE
(1821-1867)

Alineamos a Charles Baudelaire entre los poetas pesimistas de su época, y no sin razón ; pero su caso es más complejo, y por eso lo tratamos aparte para demandarle su secreto.

En primer lugar, *Las Flores del Mal* pueden parecer una obra bastante inexplicable, exhalando una especie de furor lúbrico, seguramente magnífica en su expresión, pero cuya intención última permanece secreta. No es verdad, según pretendía públicamente el autor, pero desaprobaba con energía en sus cartas, que allí no haya más que arte puro, en el que la materia carece de importancia. Inventar «un calofrío nuevo», según decía al felicitarle el autor de *La Leyenda de los Siglos*, estaba bien, y es muy cierto que Baudelaire, marchando tras los grandes románticos, buscaba nervio y lo encontró. Pero en él hay más cosas. Baudelaire ha puesto ahí todo su pensamiento, todo su corazón, toda su pasión, su odio oscuro, y no es difícil extraer de sus *Flores*, como un aroma, toda una doctrina del mal.

Por lo que respecta a la lubricidad, puede servir de excusa una deplorable herencia, y un error ha contribuído a agravar sus efectos. Baudelaire cree sinceramente en la exaltación del alma mediante la voluptuosidad, apariencia temible, verdad superficial si se quiere, que ha engañado a más de un alma excelsa. El vino, el opio, la carne, son para él excitantes poéticos y poderosos bálsamos. Pero juzga su valor último y sufre. Sufre a despecho del placer ; sufre por el placer que encadena su alma pretendiendo abrirla.

El esfuerzo de perfección plástica que realiza le parece un comienzo de rescate y una especie de recuperación de sí mismo. De hecho, nunca se es perfecto en cualquier género que

sea, si no se es vencido; y si esto no basta, es, por lo menos, signo de una buena orientación interior que tiene su recompensa. Añádase a ello en nuestro poeta un sentido de grandeza que le defiende de las vulgaridades y de las ávidas bajezas de este mundo, por donde fácilmente se deslizaría una pasión desbocada si no tuviera por antagonista un *sursum corda*, que es ya un modo especial de religión.

Mas eso no es todo. Baudelaire es, en un recto sentido, religioso, a pesar de todas sus infidelidades, de sus aparentes reniegos, de sus blasfemias. Trata de compensar, visiblemente, la voluptuosidad por el dolor, y sobrepasar y superar uno y otro mediante una exaltación del alma que, no hay duda, es poesía, pero también religión, y en modo alguno obediencia pagana, como varios pretenden, sino nétamente católica, ya que abundan las pruebas. En cuanto a nosotros, parécenos que *Las Flores del Mal* podían definirse como su propio autor definía ciertas obras de Rembrandt:

«*Donde la llorosa plegaria mana de las basuras.*» (41).

La tendencia pagana en arte consiste en florecer el mal para hacerle escapar a la angustia; Baudelaire realiza lo contrario: amasa las tinieblas alrededor del mal y le inflinge poéticas, pero muy azotadoras y sangrientas marchiteces; en resumen, le muestra en su total horror, sucumbiendo por completo a él. No es el hombre de las alegres bacanales, que finge creer en la identidad de la voluptuosidad y de la vida; canta los «ojos traidores» de la criatura sensual y pérfida; la «atrocidad» del placer, los lechos profundos «como tumbas». Tiene el sentido del pecado como jamás lo tuvo ningún pagano, como sólo un católico puede acceder a él.

Filosóficamente hablando, ve en la falta moral una ofensa «al ritmo y a la prosodia universal», y eso es acertado. Se trata del orden divino, que es uno y del que Dios responde. Pero esta consideración abstracta, comprensible al metafísico de

(41) *Les Fleurs du Mal.* «Les Phares».

todos los tiempos, está muy lejos de expresar su pensamiento por entero, y menos aún la reacción de su alma.

Nadie ha arrojado sobre el pecado miradas más penetrantes ni le ha abrumado con más sangrientas invectivas. ¡No se puede decir que le ame! Le sufre y se precipita en él por un frenesí, por la necesidad de tocar el fondo de las cosas, por amor del infinito, en suma; infinito que busca en lo ínfimo por desesperación al no encontrarlo en las alturas, como Rimbaud, como Musset en sus locos amores, como Byron, como tantos otros seres preclaros, en quienes la triste seducción del mal es un *volvimiento* del ideal, un infinito de sustitución, el envés de la grandeza del alma.

A buen seguro que Baudelaire quiere gustar la voluptuosidad del mal. Se lanza a él porque es pavoroso. El sentimiento de su responsabilidad es lo que precisamente le atrae, lo que le fascina; encuentra en ello una felicidad enorme. Pero a través de todo esto queda el juicio, y también el sentimiento del bien pisoteado, del bien verdadero, al que se oponen esos punzantes horrores.

Dirigiéndose a la eterna tentadora, le dice:

«*El grandor de este mal del que tú te crees sabia*
¿nunca te hizo retroceder de espanto?»

En cuanto a él, se venga de la corrupción que no pudo impedir de sufrir, no viendo en el objeto de su pasión odiada y exigente más

«*que un odre de bordes viscosos todo lleno de pus.*»

Insulto vil, dirigido a la persona misma; insulto que se vuelve contra su autor, pero que, a lo menos, señala la dirección de su alma. Apunta arriba y cae abajo; por no poder cernerse, se revuelca en el cieno; es el álbatros que tan bien cantó y que se arrastra lamentablemente al no disponer ya de sus alas.

El sentido del dolor, correlativo al del pecado, del dolor

amigo del ideal, ¿no se halla expresado claramente en esta célebre cuarteta?:

«Bendito seáis, Dios mío, que dais el sufrimiento
cual divino remedio a nuestras impurezas
y como la mejor y la más pura esencia
que a los fuertes prepara a santas voluptuosidades.» (42).

y también:

«Yo bien sé que el dolor es la sola nobleza
en quien no morderán la tierra y los infiernos.»

De este modo se justifica para él

«el largo río de hiel de los viejos dolores.» (43).

No es de los que maldicen esa condición dolorosa de la humanidad; la comprende, la aprueba cuando piensa en esta pobre alma humana:

«Inagotable pozo de tontuna y de faltas,
del antiguo dolor el eterno alambique.» (44).

Además, este dolor merecido, este dolor redentor y estimulador juega en nosotros un papel fraternal; es moneda de cambio y, por él, uno tiene la garantía de caer mientras el otro asciende. En la bellísima poesía *Las viejecitas* escribe el poeta:

«Las hay que haciendo del dolor mieles
dicen al Sacrificio que les preste sus alas:
¡Hipógrifo potente, llévame hasta los cielos!»

Les Fleurs du Mal. «Benediction».
dem. «Un Voyage à Cythère».
m. «La Danse Macabre».

* * *

La idea del mal que incluye el sufrimiento y el pecado, también comprende la muerte. Baudelaire se enfrenta con ésta con verdadero sobrecogimiento, y guárdase de ver en ella un fin tan solo de la vida, como el vulgar inconsciente; sabe que se encuentra en nosotros, ocupada siempre, destruyendo con cautela lo que la vida construye, hasta triunfar por completo.

«¡Oh, dolor! ¡Oh, dolor! El Tiempo devora la vida;
y el obscuro Enemigo que nos roe el corazón
con la sangre que perdemos crece y se fortifica.» (45).

La lección es clara:

Los minutos, mortal enloquecido, son las gangas
que no hay que abandonar sin extraerles el oro.» (46).

Baudelaire denuncia el *divertimiento*, como Pascal, y, como éste, ve en él una evasión de sí propio y una defensa contra el tedio esencial, contra la insuficiencia vital.

«Las llanuras del Tedio, profundas y desiertas»,

bastarán para hacerle desear evadirse de este mundo:

«¡Oh, muerte! ¡Vieja capitana, ya es tiempo, levemos [anclas!
¡Este país nos aburre, oh, Muerte, aparejemos!»

La mayor parte no van tan lejos; les es factible evadirse con menos gestos. Tú los acojes, diversión pueril y los engañas:

(46) Idem. «L'Horloge».
(45) Idem. «L'Ennemi».

«¿Pero no basta que seas la apariencia
para alegrar un corazón que de la verdad huye?» (47).

Sin embargo, hay diversiones de calidad, que no lo son por completo, sino que forman parte, en la lejanía, del fin humano, anticipaciones, prelibaciones, símbolos reales y ya eficaces: como el arte, la ciencia, la contemplación de la naturaleza, la misma voluptuosidad. Lo que de ellos piensa nuestro poeta depende del punto de vista, conforme es debido; pero si todos esos valores pretenden encerrarse en sí mismos, no los desprecia menos que el místico cristiano; su ironía los cala.

«El obstinado sabio cuya frente se obtusa» (48),

no le impone nada.

¿El arte? ¡Lo conoce!

«La música a menudo me lleva como un mar,
a mi pálida estrella,
bajo un techo de bruma o en un extenso éter
yo me doy a la vela.» (49).

Conoce su dificultad:

«¿Cuántas veces conviene sacudir mis cascabeles
y besar tu caída frente, triste caricatura?
¿Para herir en el blanco de mística natura,
cuántos, ¡oh, carcaj mío!, dardos he de perder.» (50).

Confiesa su grandeza:

---

(50) Idem. «La Mort des Artistes».
(47) Idem. «L'Amour du Mensonge».
(48) Idem. «Le Crépuscule du Soir».
(49) Idem. «La Musique».

«Tras de los tristes tedios y de las vastas penas
que cargan con su peso la existencia brumosa,
feliz aquel que puede con ala vigorosa
lanzarse hacia los campos luminosos, serenos.

Aquel cuyos pesares, como raudas alondras,
hacia los cielos toman, en la mañana, vuelo;
que al observar la vida comprende sin esfuerzo
la lengua de las flores y de las cosas mudas.» (51).

Y para acabar, englobando el arte mortal en la vanidad de todo, escribe:

«En cuanto a mí, mis brazos se rompieron
por haber batido nubes...» (52).

* * *

¿La Naturaleza? Es ambigua y depende de nuestra alma:

«Uno te alumbra con su ardor,
otro en ti pone su duelo, ¡Natura!
Lo que a uno dice: Sepultura,
al otro ¡Vida y esplendor!»

Esa Naturaleza, que es un reflejo, si la separáis de lo que refleja y ponéis en ella vuestra esperanza, no podrá traeros más que decepción y burla cruel:

«A veces, en un lindo jardín,
por do arrastraba mi atonía,
he sentido como una ironía
al sol desgarrar mi seno.

---

(51) Idem. «Elevation».
(52) Idem. «La Plainte d'un Icare».

La primavera y el verdor
tanto humillaron mi corazón,
que he castigado en una flor
la insolencia de la Natura.» (53).

* * *

He ahí, ahora, la tentación perpetua del poeta, el abismo del que no puede salir, su refugio—¡ refugio pavoroso !—después de la recusación desalentada del bien. Sabemos que no se complace en ello ; que de antemano está hastiado ; que se encuentra insensible para pretender

«*adormecer el dolor en un lecho de azares.*» (54).

El mismo se reprende por esa atroz diversión, culpable e impotente :

¿Al canto de los violines, a la llama de las bujías,
esperas arrojar tu mordaz pesadilla,
y vienes a pedir al torrente de orgías
que refresque el infierno que en tu corazón brilla?» (55).

¡ El infierno ! He ahí el régimen que las «flores» del mal inflingen al jardinero que las cultiva : flores venenosas, venenos que exasperan el corazón so color de curarle, y arruinan sus esperanzas :

«*Siento fundirse en mí dolorosos pavores,*
y negros batallones de fantasmas dispersos,
que quieren conducirme por rutas movedizas,
que un sangriento horizonte cierra por todas partes.» (56).

(53) Idem. «A celle qui est trop gaie».
(54) Idem. «Brumes et Pluies».
(55) Idem. «La Danse macabre».
(56) Idem. «Femmes damnées».

En esta misma poesía, verdaderamente trágica, al dirigirse el poeta a sus cómplices locos, menos conscientes que él, tal vez, de lo que son y de lo que hacen, les grita:

«¡Descended, descended, víctimas lamentables,
descended el camino del eternal infierno!»

* * *

¿Podrá asombrar que Baudelaire, después de esto, consciente de sus caídas, consciente del horror que ello trae consigo, se dirija a Dios en términos tan conmovedores, como éstos, que nada tienen, en verdad, de orgullosos y blasfematorios?:

«¡Ah, dadme, Señor, la fuerza y el valor
de mirar mi corazón y mi cuerpo sin enojo!» (57).

Sin embargo, ha blasfemado. Lo confiesa, se acusa de ello, y ruega, declarando así el fondo de su corazón, que es fiel:

«Imploro tu piedad, Tú, el único a quien amo,
del fondo del amargo abismo donde cayó mi corazón;
es un triste universo de horizonte aplomado,
do nadan en la noche la blasfemia, el horror.» (58).

¿Puede decirse, después de eso, que este blasfemo se encuentra lejos de Dios? Digamos mejor, con Francisco Porché, que se une a El «mediante el sesgo del sacrilegio». Semeja a un corredor que se sofocara persiguiendo a Dios y se detuviese para maldecirlo. La blasfemia, en estas condiciones, ¿no sería una impaciencia del amor?

Pensemos que hemos de entendérnoslas con una natu-

(57) Idem. «Un voyage a Cythère».
(59) Idem. «Obsession».

raleza violenta. Vedla aquí cual se pinta a sí misma, al apostrofar a su rival:

«Yo te odio, ¡Océano!, tus saltos y tumultos,
mi alma en sí los halla. La risa amarga
del hombre vencido, repleto de sollozos y de insultos,
la escucho en el reir enorme de los mares.» (59).

Semejante hombre no ofende a Dios sino después de haberse maldecido a sí mismo, y a ratos:

«Mi corazón es un palacio marchito por la chusma;
allí se embriaga, mata y mesa los cabellos.» (60).

«Yo soy un gabinete lleno de ajadas rosas.» (61).

«No busquéis más mi corazón, las fieras lo comieron.» (62).

La obra de Baudelaire es una especie de misa negra, un desafío al bien, al que se provoca con audacia; pero a quien no se le puede desafiar sino después de haberle reconocido, digamos mejor, al que se reconoce en el acto mismo en que se le escarnece.

Nostalgia de un bien perdido, que no se quiere volver a encontrar, pero al que se persigue inconscientmente—o muy conscientemente—en el culto de su contrario. Tal parece ser el caso, bien doloroso, compasivo y eminentemente instructivo de Charles Baudelaire.

---

(60) Idem. «Causerie».
(61) Spleen. «Spleen».
(62) Idem.

LA RENOVACIÓN ESPIRITUAL

MAINE DE BIRAN
(1766-1824)

Al estudiar el pesimismo francés en el siglo XIX, hemos interrumpido la cadena de filosofías propiamente dichas. Las reanudamos con Maine de Biran, cuyo esfuerzo, anterior en veinte años al de Augusto Compte, inauguraba un movimiento muy diferente, de tal naturaleza que suscitaría más tarde otros muchos.

En lo que concierne a nuestro problema, el método y las tendencias de Maine de Biran, orientado hacia los fenómenos interiores del alma, casi no invitaban a este pensador a llevar su análisis sobre el mal en general o sobre el mal en el universo. Tiene, sin embargo, un gran sentimiento de las leyes cósmicas, y al parecer, la majestad de ellas le llevaría voluntariamente a sacrificar el minúsculo caso humano, que tan poco pesa frente a ellas. «Poca cosa son, escribe, las circunstancias dichosas o desgraciadas de cada individuo, en comparación con las leyes inflexibles de la naturaleza» (1).

Bien se da cuenta, sin embargo, que no se puede descuidar esta humanidad que es nuestra, y que el problema del mal es para nosotros legítimamente obsesivo. Mirando la vida en su conjunto, se opone al pesimismo y niega que tengamos

(1) *Journal intime*, 9 de octubre, 1814.

en la vida más penas que placeres. Además, dice, es imposible hacer en eso un cálculo exacto, en razón de la capacidad que tenemos tanto de paliar nuestros dolores, como de amargar nuestros placeres. «En los más grandes males, la imaginación sabe encontrar compensaciones. En los estados que parecen los más crueles, quienes los experimentan pueden encontrar compensaciones, lenitivos que los espectadores, que substituyen su propia sensibilidad, no pueden imaginar» (2).

Más tarde, vuelve sobre la cuestión y escribe: «Si nos consultamos bien, y tenemos buena fe con nosotros mismos, convendremos en que fuera de ciertos casos extremos, en los que nos hallamos fuera de nuestro instinto, casi no hay estado en que se prefiera el aniquilamiento a la existencia, porque el único sentimiento inmediato de la vida, de la que deseamos instintivamente su prolongación, subsiste a pesar de las afecciones o imágenes accidentales que parecen absorberla y constituyen nuestro estado desdichado» (3).

Esto es profundo y corresponde a muchas experiencias. Cuántas veces, en un gran peligro que expone a gravísimos sufrimientos, no quisiera uno retirarse de ellos, a causa del intenso sentimiento de vida que se experimenta en tales circunstancias. Otras veces, siendo desgraciadísimos y creyendo desear la muerte, debemos reconocer más tarde que deseábamos profundamente vivir, precisamente porque la comparación que se hacía de su estado con otros estados anteriores o posibles, hacían apreciar el valor de una vida apacible y, apacible o no, de la vida en su misma esencia. Esto es lo que olvidan a menudo nuestros calculadores, y eso es lo que mueve la vanidad de sus cálculos. Olvidan lo principal lo que constituye lo esencial y como la base de los bienes y de los males.

Maine de Biran ha reflexionado demasiado para caer en semejante aberración. Considera el bien y el mal humano en su guarida, que es la humanidad individual, y esto le defien-

(2) Id. año 1793, *init.*
(3) Id. 12 abril, 1815.

de de la ilusión de aquellos pesos exteriores que se refieren a un *en-sí* sin ninguna realidad. «Yo me pregunto, escribe un día, lo que podría realizar mi felicidad en mi estado actual. Después de haberme consultado, encuentro que tal estado de mi fortuna no es el que me haría dichoso, sino tal estado, tal modificación de mi ser que evoco, que he experimentado por tiempos, por instantes, pero que desgraciadamente no es más que instantáneo. No preguntaría, pues, otra cosa, sino si esta disposición era habitual o continua, y me creería tan feliz como jamás le fué permitido serlo a un hombre» (4).

Sin embargo, el mal humano es una realidad. El dolor nos lo manifiesta. Pero el dolor es un mal que se halla en la fuente de muchos bienes. Biran resalta esto: que el dolor nos separa de los falsos bienes y nos lleva a lo esencial, que es el buen equilibrio del alma y nuestro apego a los bienes espirituales. «Pienso a menudo que si tuviera más éxito en el mundo exterior, me quedaría en él tal vez exclusivamente, y el mundo interior desaparecería para mí. Pero me despego todos los días de lo exterior igual que él me repele y se aparta de mí» (5). Otro pasaje subraya aún con más fuerza la utilidad espiritual del sufrimiento. «La mano de Dios, suspendida siempre sobre mí, me ha golpeado con su infinita misericordia. Al no cesar de repartir sobre mis goces culpables las más crueles amarguras, me ha enseñado que era en otra parte donde precisaba buscar los placeres puros y sin mezcla» (6).

* * *

Autor tan penetrante ha sabido ver bien que lo que constituye la principal miseria del hombre, no son los sufrimientos accidentales, aunque sean agudos, sino más bien, nuestro vacío esencial en relación con nuestras inmensas aspiraciones. Esto es para él el signo de nuestros destinos superiores,

(4) Id. año 1795.
(5) Id., junio 1821.
(6) Id. - 1823.

y también el testimonio de nuestra impotencia para conducir hacia el bien nuestra vida sin la ayuda de la religión: «¿Dónde encontrar algo que permanezca lo mismo, ya sea fuera o dentro de nosotros? Fuera, el tiempo se lleva en su rápido curso todos nuestros más dulces afectos. Los sentimientos y las ideas que nos ofrecían mayor interés y animaban nuestra vida intelectual y moral se borran y desaparecen. Los objetos cambian también mientras cambiamos nosotros, y, aunque fueran siempre los mismos, pronto dejaríamos de encontrar en ellos lo que puede llenar nuestra alma y asegurarnos una constante satisfacción. ¿Cuál será, pues, el punto de apoyo fijo de nuestra existencia? ¿Dónde apegar el pensamiento para que pueda reencontrarse, fortificarse, complacerse, o consentir en algo sea lo que sea? La religión da sólo una respuesta; la filosofía no puede darla» (7).

Lo que la religión aporta aquí, es la ampliación de las perspectivas de nuestra vida, ampliación que es requerida por esta insuficiencia y esta precariedad de todas las cosas que nos acosan. «No podemos poseer ningún bien temporal sin inquietud y temor, y, sin embargo, tenemos la idea de un bien inmutable que llena toda la capacidad de nuestra alma y no pasa. Tenemos sed de semejante bien, corremos tras él: ¿no es esa la señal de otro destino?» (8).

Maine de Biran conoce bien las diversiones que pueden engañar nuestra necesidad de lo absoluto, y sabe ser víctima de ello como otros, pero no queda burlado. «Tristes afectos, un penoso sentimiento de la existencia nos alejan de nosotros y nos hacen sentir la necesidad de las distracciones o hasta las diversiones exteriores. Pero el mal que nos atormenta se acrece por estas mismas distracciones, y se le sufre doblemente, por el hastío de los cosas externas o de un mundo que os rechaza, y por el descontento o el vacío que se encuentra en sí cuando uno está obligado a volver sobre ello» (9).

(7) *Id.* 29 de agosto 1819.
(8) *Id.* 30 de abril 1819.
(9) *Ibid.* 30 de octubre 1816.

«Hay siempre una voz interior que grita», dice también hablando de esas fugas hacia el exterior. Y, además, englobando en el lote de las actividades engañosas las investigaciones psicológicas y metafísicas que, sin embargo, han hecho su gloria, escribe: «Muero a cada instante no sólo para el mundo y para los atractivos exteriores, sino, además, para mí mismo, para mi familia, para esta vida interior del yo donde encontraba antes un refugio para la meditación y de la que estoy desilusionado como de una sombra. No hay gozo de amor propio. La cultura del espíritu me parece un trabajo inútil, de la que nada puedo esperar. Es menester buscar su punto de apoyo en otro mundo» (10).

Sobre el terreno de la vida espiritual es, pues, donde Maine de Biran siente la necesidad de establecerse después de su período de activas investigaciones filosóficas, en las que, a partir de ahora, sólo ve la nada desde el momento en que se abandonan a sí mismas. Parece estar oyendo de nuevo a Pascal al decir de las investigaciones cartesianas que primeramente le habían seducido: «Toda la filosofía no vale una hora de tribulación».

El autor del *Journal intime* se había mostrado primeramente favorable al estoicismo: «No existe ningún sistema conforme con nuestra naturaleza», escribía con fecha 23 de junio de 1816. La distinción estoica de los bienes que *nacen de nosotros* y de aquellos que son independientes del querer acercábase ante sus ojos a su propia doctrina del esfuerzo voluntario, opuesto a los fenómenos que se suceden en nosotros sin nosotros, proviniendo directa o indirectamente de agentes exteriores. Más tarde, bajo el mazazo de pruebas duras y de perplejidades interiores tenaces, pierde esa hermosa seguridad y siente la necesidad de otras ayudas.

Ningún prejuicio le retiene a este respecto. Ha compartido las tendencias materialistas corrientes en el siglo XVIII, pero sin espíritu sectario. Se ha alejado de ellas por sus propias investigaciones, y «no he tenido ninguna prevención, dice,

(10) *Ibid*, 27 de diciembre 1818.

por cierta consigna premeditada a la que quisiera llegar. Si encuentro a Dios y las verdaderas leyes del orden moral, será una felicidad, y me creerán más que a aquellos que parten de prejuicios, y no tienden sino a establecerlos mediante su doctrina».

Lo que más impele a Biran en esta nueva vía, es el sentimiento de su impotencia y la ineficacia de su sola voluntad para regir su conciencia. ¿Revelaría ésta algo que no fuera a sí mismo? ¿No tendría más que orgullo satánico, como lo aseguraba Pascal, con la pretensión estoica de bastarse a sí mismo en materia de bien y de garantía contra el mal? Se da cuenta de cómo los motivos de acción que proceden de la sensibilidad ceden con poca facilidad a este poder pseudo-soberano de la voluntad autónoma. «El hombre es tan incapaz de elevarse por sí mismo a un estado puro como de reducirse a la pura animalidad», escribe profundamente (11). Llegan entonces los cristianos y hablan del pecado original, y después de su corrección mediante la Redención y la gracia. Y Biran observa que tal vez, al apoyarse sólo en la autonomía personal, ha descuidado una parte esencial de las cosas. El estoicismo, dice ahora, «pretende volver a entrar bajo el imperio de la voluntad de los afectos, de los sentimientos y de las causas de excitación que no dependen de ella de ninguna manera». Repite, en el diario del 17 de noviembre: «Los cristianos, como los buenos filósofos, saben bien que no podemos hacer que domine el espíritu sobre el cuerpo ni aniquilar la parte pasiva de nosotros mismos sin una gracia particular». Y, además, si algunos superhombres pueden encontrar allí con qué contentarse, «¿qué ayuda puede dar la filosofía estoica a los pobres de espíritu, a los débiles pecadores, a los enfermos, a los que se sienten entregados a todas las debilidades del alma y del cuerpo, que han perdido o que nunca han tenido la estima de sí mismos? Aquí es donde triunfa el cristianismo, proporcionando al más miserable de los hombres un apoyo exterior que no podrá faltarle

(11) 30 de febrero 1817.

si confía en él, haciéndole aplaudirse interiormente de que siente no poder nada por sí mismo» (12). Se percibe aquí la alusión a San Pablo que decía: «*Cuando me siento débil, es cuando soy fuerte*» (II Cor. XII, 10). Además, en el mejor de los casos, el estoico se detiene en la resignación y en la tranquilidad del alma, en la paciencia; «pero amar el sufrimiento, gozar de él como de un medio que conduce al más elevado fin; apegarse voluntariamente a la cruz, a ejemplo del Salvador de los hombres, es lo único que puede enseñar y practicar la filosofía cristiana» (13).

Esta alusión a Cristo provoca en Biran una reflexión de verdadero valor filosófico tanto como religioso. La idea del Hijo mediador entre el hombre y Dios proporciona realmente al hombre una ayuda que le viene de lo alto, de tal manera que lo que puede por su Cristo, lo puede, por así decir, por sí mismo, aun cuando sea mediante la ayuda divina. Hay en eso una síntesis de influencias notable y única en la historia del pensamiento. «Mediador sublime entre Dios y el hombre, Jesucristo ha merecido ser llamado el hijo único de Dios, puesto que no tiene hermano que le iguale en virtud; sino que tiene como parientes de la misma familia, procedente del mismo tronco, a todo hombre que vive de la vida espiritual y que ha merecido estar en posesión de la gracia y de la verdad sin poder tener plenitud de ella como el Mediador». Estas palabras de un teólogo recién llegado necesitarían de algún retoque; pero la intención es recta y hermosa.

De la idea de la gracia a la de la oración, como la llama Biran, todo pasa naturalmente, y describe esta «plegaria ferviente donde el alma humana se eleva hasta la Fuente de la Vida, y se une allí del modo más íntimo y allí se encuentra como identificada por el amor» (14). Y si su filosofía del yo se presenta como una objeción a la especie de alienación que suponen para el yo humano los estados más elevados de la

(12) 20 de octubre de 1819.
(13) 9 de diciembre de 1819.
(14) 19 de marzo de 1824.

vida cristiana, responde que hay lugar a distinguir entre la alienación por lo exterior y lo de abajo, y la alienación por lo íntimo y lo de arriba, es decir, «la absorción de la persona en Dios, o la abnegación total del yo que por sí mismo se pierde de vista» (15).

Biran confiesa que se ha visto comprometido primeramente para comprender esta comunicación del espíritu humano con otro mundo; pero «comprendo ahora, dice, la comunicación íntima de un Espíritu superior a nosotros, que nos habla, que oímos dentro, que vivifica y fecunda nuestro espíritu sin confundirse con él». «Esta comunicación íntima del Espíritu con nuestro propio espíritu, cuando sabemos llamarle y prepararle una morada en lo interior, es un verdadero hecho psicológico, y no tan sólo de fé» (16).

De ahí la plena adhesión de Biran a la doctrina de los *tres órdenes*, de Pascal, la vida intelectual que tiene su medio entre la espontaneidad de la naturaleza sensible y una espontaneidad análoga, pero superior, la espontaneidad mística cuyo principio en nosotros es la gracia. Es como una existencia nueva, «como una adición a su vida propia que le viene de fuera y de más alto que ella, a saber el Espíritu-Amor, que sopla donde quiere» (17).

«De esta manera. concluye Biran, la religión resuelve por sí sola los problemas que la filosofía plantea». «Elevándonos hacia Dios, buscando el identificarnos con él, por su gracia, es como vemos y apreciamos las cosas tal como son» (18).

LOS FILOSOFOS DE LA LIBERTAD

En una línea de pensamiento semejante a la de Maine de Biran se colocan aquellos a los que se denomina, en razón del fundamento que entienden dar a su doctrina, los *filósofos*

(16) 20 de diciembre de 1823.
(15) 18 de diciembre de 1828.
(17) 15 de agosto de 1823.
(18) 29 y 30 de junio de 1823.

de la Libertad. El francés Jules Lequier (1814-1862) y el lausanés Charles Secrétan (1815-1895) son sus representantes más notorios.

El primero de estos pensadores sólo ha dejado fragmentos publicados por Renouvier en 1865, y reeditados por Armand Collin en 1924. Esta compilación se titula *Recherche d'une première Verité*. Esta primera Verdad es para Lequier la libertad misma. Puede partirse de ahí para interpretar toda realidad. comprendiendo en ella a Dios, la creación, la omnipotencia divina, la providencia y la predestinación, nociones en las cuales la cuestión del mal se halla implicada perpetuamente constituyendo un obstáculo.

Las soluciones de Lequier se encuentran lejos de ser siempre correctas. Cree que la libertad humana puede hacer fracasar la voluntad de Dios hasta en lo que ésta tiene de decisivo y supremo. «¡La persona humana: un ser que puede algo sin Dios! ¡Prodigio espantoso! El hombre delibera y Dios espera». Error metafísico manifiesto. Lequier ignora o no ha penetrado la doctrina de la trascendencia divina en relación con la autonomía creada, y esto vicia toda su especulación, que, por lo demás, es generosa.

Charles Secretan se ha expresado con mayor amplitud, pero no con más justeza. Todo su esfuerzo radica en conciliar el conocimiento natural y la fe. En su obra *La Philosophie de la Liberté*, después de haber establecido en una primera parte la primacía de la libertad a la manera de Jules Lequier, se aplica en el libro segundo, titulado *La Historia*, a interpretar el mundo en cuanto al bien y al mal que encierra. a partir de la libertad de Dios y en relación con la libertad del hombre.

Dios es un libre creador; pero la relación de su libertad con su substancia y con la substancia de su obra se halla concebida de un modo extraño y muy peligroso por el conjunto de soluciones ulteriores. La substancia divina es idéntica a la voluntad divina, y la criatura es una libre emanación de ella. Eso es perfecto; pero el autor deduce de ahí que «la substancia, el fondo íntimo de todo ser es la voluntad de Dios». Dios no crea necesariamente; pero él no es Dios sino

por el hecho de que crea y que por ello es *nuestro* Dios, el Dios de su criatura. Sin eso sería solamente el Absoluto en potencia, una libertad pura. Desde el momento en que se hace crador, él mismo se sitúa en el estado de Absoluto en acto, se hace Dios.

En nombre de los mismos principios, el Dios de Secretan se da a sí propio sus atributos y los limita a su voluntad. De ese modo limitará su omnisciencia y su omnipotencia para dar lugar a la libertad imprevisible y a la acción autónoma de la criatura humana. Eso no será una imperfección, puesto que él mismo la ha querido. Y la solución que se da al problema del mal se hará así más fácil, puesto que entonces no tendrá ninguna razón para hacer a Dios responsable de él.

Cuando Dios crea al hombre, «produce un ser que se produce a sí mismo», es decir, que puede realizarse en Dios, lo cual es su destino; contra Dios, como Satán, o independientemente de Dios, a menos que no permanezca neutral. La independencia deseada es el caso del pecador. En eso consiste el pecado original, concepción que sólo concilia el estado presente del mundo con la justicia y el amor de Dios.

A los ojos de nuestro pensador, la solidaridad en la caída prueba que la humanidad es substancialmente una, sin lo cual existiría injusticia. Por lo demás, el primado de la libertad quiere que los seres no puedan distinguirse sino por un acto moral Antes de toda determinación por su parte, las distinciones individuales serían arbitrarias, es decir, imposibles. En consecuencia: la culpa original ha tenido lugar en un mundo anterior y éste no es más que su resultado. Ya veremos a Renouvier y a Hamelin entregarse a elucubraciones parecidas.

El mundo nuevo es el de la Redención. Es la obra de Dios encarnado, es decir, de la libertad divina imponiéndose a sí misma esta participación de responsabilidad y rescate. La humanidad pecadora se restaura mediante la unión con Cristo, y esta restauración es la salvación. Solamente ésta no puede realizarse sino en conjunto. La salvación de cada uno es solidaria de la salvación colectiva en la Iglesia. Lo que

el teólogo denomina el *cuerpo místico* de Cristo. Secretan lo llama el *organismo absoluto,* en razón de su organismo antropológico y de su concepción de la unidad substancial de todo el Ser.

Y de esta misma doctrina, deduce que no hay, entre Dios y los individuos humanos, relaciones de justicia: «Dios no cuenta con el individuo; pero hace más, le concede el favor de poder ser útil». Eso es generoso; pero, de ese modo, ¿se ha cumplido bien el designio de conciliar el hecho del mal con los atributos divinos? Le costará creerlo a la conciencia individual. Kant juzgaba mejor cuando decía que el individuo «debe poder concordarse con aquello a que debe someterse».

Por lo demás, el autor se da cuenta y dice que ha estado a veces tentado de rechazar su sistema; pero que no ha encontrado nada que poner en su lugar. Más tarde diremos si esta desesperación se encuentra fundada.

AFRICAN SPIR
(1837-1890)

En sus *Esquisses de Philosophie morale* (19), este filósofo un poco fuera de lugar, rechaza la idea de la creación del mundo por Dios; pues, dice, hay en el mundo cosas que no tienen derecho a existir. Si tenemos confianza en nuestra capacidad de juzgar, debemos decir que existe una oposición radical entre la naturaleza y la moralidad. La naturaleza es *amoral,* pues no obedece a la norma del bien. Es inexplicable a tal título, y es un error de las religiones el haberle dado por creador a un Dios sabio y bueno.

De seguro la belleza del mundo oculta su desorden, pero subsiste; ahora bien, Dios es la absoluta perfección. No conviene, pues, ver a Dios, sino en relación con el orden moral.

(19) Escrito póstumo, en francés, publicado por su hija en 1899, con una biografía del autor.

Es el Dios del corazón, y no el de la naturaleza física La existencia de ésta, tal como es, constituye un misterio impenetrable.

Realizada esta falaz distinción, Spir no insiste más sobre la necesidad de un recurso transcendente para establecer un orden moral y proporcionar a la oposición entre el bien y el mal una base firme. «No podemos pensar en lo relativo y en lo condicionado como tales, escribe él, sino porque concèbimos lo incondicionado y lo absoluto». Si negamos este último como existencia, es lo relativo lo que inmediatamente se convierte en la realidad absoluta: el universo es Dios; el hombre es Dios y en el universo todo está bien, y el hombre puede hacerlo todo (20). Tal es la conclusión de *Los Hermanos Karamazov*, en Dostoievski.

FELIX RAVAISSON
(1813-1900)

La obra de Félix Ravaisson es una reacción nueva y fuerte contra el positivismo reinante y con fuerza en su ambiente. Para él, es una completa subversión de valores atribuir la prioridad y a *fortiori* la exclusividad del ser a la materia y al mecanismo que la agita. Ser es, ante todo, vivir, y vivir es, ante todo, pensar y querer. Lo absoluto tiene un carácter de libertad y de bondad, y bajo el desorden aparente de los fenómenos, dominio del mal según nuestra corta manera de ver, está en ejecución una ley de armonía y de amor. La doctrina que se deduce de tales consideraciones es un franco optimismo, a la manera del Cristianismo, en el que el filósofo se inspira abiertamente.

El punto de partida de la especulación, para Ravaisson como para Maine de Birau, es el sentimiento experimentado de nuestra propia actividad interior, del esfuerzo espontáneo y de sus directrices esenciales. Volviendo sobre sí, el espíritu

(20) Cf. *Pensée et Realité*, pág. 9.

todo el resto. tiene en sí la impresión activa; se halla ani- se une en su esencia profunda que es libertad e investigación infinita, y tiende por este hecho al absoluto del ser y del bien, que es la Divinidad presente en todas partes y sobre todo en nosotros mismos.

Partiendo de ahí, Ravaisson trata de construir la realidad ambiente, y concibe esta realidad como ligada por analogía a la misma actividad interior, es decir, que vé en ello una inmensa finalidad allegada a la actividad moral y a la actividad estética. La doctrina de Aristóteles y la de San Agustín se hallan aquí presentes, y nuestra filosofía casi no se aparta de ella. El orden del mundo no es más que la revelación variada y progresiva de la rica unidad divina, donde el mal no se presenta sino como un límite y no como un antagonismo autónomo y esencial.

En cuanto a la criatura libre, emanando del amor como todo el resto, tiene en sí la impresión activa; se halla animada de deseo y conducida por un movimiento de retorno hacia el Dios de donde procede. Tal es el principio de la moral, y el mal moral no expresa más que infidelidades voluntarias al ideal que cada cual lleva en sí.

El destino, en tales condiciones, se definió por sí mismo. Hablando del hombre, Ravaisson escribe: «Rayo de la Divinidad, no puede tener más destino que el volver a él y unirse para siempre a su inmortalidad».

Este destino ¿puede perderse para siempre por el hecho de las infidelidades pecadoras? A Ravaisson repugna profundamente semejante suposición. La idea de las penas eternas le extraña, y estima que esta creencia de los cristianos se halla fundada en una interpretación demasiado estrecha de las Escrituras. En todo caso, la salvación, para los que acceden a ella, «consiste en la unión perfecta de las almas con la Divinidad, su origen y su centro común, unión predicha en el Evangelio como debiendo consumar un día la edificación del Salvador divino y de sus fieles» (21).

(21) Cfr. *Testament philosophique*, pág. 101. Ed. Boivin.

Hasta se puede conjeturar para el fin, en la hipótesis de la salvación universal arriba expresada según el espíritu de Orígenes, una especie de unión metafísica de todos los seres en Dios, unión que no suprimiría las individualidades, pero que las haría «inmediatamente penetrables» y transparentes unas para las otras. De este modo se eliminaría todo el mal de la creación y quedaría realizado todo el bien contemplado al comienzo por el Creador.

JULES LACHELIER
(1832 - 1918)

En religión, Jules Lachelier es de una manera franca y muy fielmente, católico; en filosofía, es idealista, y la trabazón de sus pensamientos no siempre es fácil, ni para él mismo. Sus amigos más cercanos decían bromeando que su religión estaba en el piso bajo, su filosofía en el primero y no se encontraba la escalera.

Por lo que respecta a nuestro problema, muy poco se encuentra desenvuelto en él. Su juicio sobre la existencia es éste: desde el punto de vista del conocimiento, es una ilusión; desde el punto de vista práctico, una comedia. Pero la comedia es seria, y la ilusión es como los espejismos, que también tienen su realidad.

En consecuencia, la moralidad queda como una exigencia de nuestra conciencia racional. Somos los clientes del bien, los fautores eventuales del mal, y puesto que la moralidad descansa sobre la libertad, hay que afirmar ésta, aun cuando no se la encuentre en el encadenamiento fenoménico de nuestros actos. Es la *libertad noumenal* de Kant, pero pensada de nuevo en función del idealismo especial del autor. «El acto por el cual afirmamos nuestro propio ser le constituye por entero; pues este mismo acto es el que se realiza y se fija en nuestro carácter y se manifiesta y desenvuelve en nuestra historia... Creamos todos los instantes de nuestra vida mediante un solo e idéntico acto, presente a la vez

en cada uno y superior a todos. Tenemos conciencia a cada instante de este acto y, en consecuencia, de nuestra libertad; y, por otro lado, cuando consideramos estos instantes en relación unos con otros, encontramos que forman una cadena continua y un mecanismo inflexible. Realizamos, en una palabra, un destino que hemos elegido, o mejor dicho, que no cesamos de escoger» (22).

¿Cómo nace el mal de semejante situación, mientras la razón es nuestra regla inmanente? Lachelier no encuentra en ello más razón que Kant, fuera de alguna tara original, a la cual, aunque creyente convencido, no hace una alusión especial. ¿Por qué no es mejor nuestra elección? ¿Por qué preferimos libremente el mal al bien? Esto es lo que, según las apariencias, conviene renunciar a comprender. Explicarlo, además, sería absurdo, y la metafísica no debe explicar lo que la moral condena» (23).

Esta última consideración es profunda, aunque tal vez excesiva. Si se diera una explicación objetiva de una mala elección, independiente del mismo querer, esta elección no sería libre, y el agente quedaría absuelto de toda responsabilidad. Pero una explicación objetivo-subjetiva siempre es posible, y en el tomismo o en Henri Bergson, se da. Es verdad que esto es a condición de salir del idealismo. Para éste, el libre albedrío no puede ser más que «la faz interna» del propio determinismo, «su substancia», al no ser el determinismo por su parte más que fenómeno, o como se decía más arriba, *ilusión*.

La responsabilidad moral conduce, según Lachelier, a una vida eterna que la sanciona y asegura de este modo el triunfo del bien y la reabsorción del mal. Llega hasta decir, con alguna exageración, al parecer, que una moral sin vida eterna, como la de Aristóteles, no es más que una especie de «historia natural» (24). En 1872, escribió a Espinas: «El fin

(22) *Œuvres posthumes*. I. pp. 217-218.
(23) Idem.
(24) Carta a Félix Ravaisson, 4 de mayo de 1871.

del hombre y de la sociedad no es ni la industria ni la poesía, sino la justicia y la caridad; o mejor aún, el fin del hombre y de la sociedad no se encuentran aquí, y la justicia y la caridad no son en sí mismas sino medios por los cuales nos preparamos a realizar nuestra verdadera naturaleza, en una ciudad donde las nuestras no son más que la imagen». En cuanto a describir esta ciudad y a representarnos la vida eterna, es imposible, teniendo en cuenta que no dispondríamos para construirlas más que de los elementos de nuestras actuales experiencias. «La inmortalidad, añade, adquiere un sentido especial a los ojos de un kantiano, para quien no existe el tiempo» (25). Esta inmortalidad podría expresarse sistemáticamente así: «Ser nosotros mismos, pero estando en Dios». Es la concepción de Bergson, y no se opone a la del cristianismo. Con respecto al prójimo, «no tendremos conciencia de distinguirnos de otro; pero esta misma unión redoblará nuestra felicidad» (26).

No se trata en ello, ya se ve, sino de la sanción del bien. La del mal no está descrita por el filósofo. Hay que recordar que éste es también un fiel cristiano.

Finalmente, hay que señalar que la victoria del bien sobre el mal, en nuestra alma, no le parece posible a Lachelier sin un recurso superior a los recursos de nuestra naturaleza. Apela a cada instante en sus escritos íntimos y en su correspondencia, a la gracia, mediante la cual sólo será vencido el horrible egoísmo que vicia nuestra naturaleza, de igual modo que el orgullo y la sensualidad que la trabajan No se puede detener la ascensión dialéctica sin llegar hasta ahí, es decir, que se la sobrepasa para no hacerla inutil. No se renuncia por ello a nada humano; se corona, por el contrario, y se consolida todo. Lo hermoso será siempre hermoso, pero, ante tod , será un símbolo. El bien siempre será el bien; pero será ado, y de este modo adquirimos plenamente el dere-

posthumes. I, pág. 43.
r Gabriel Séailles: *La Philosophie de Jules Lachelier*,

cho de amarlo y el poder de poseerlo. Pues lo Absoluto, y sólo él, puede contentar nuestra razón y llenar la capacidad de nuestra alma.

EMILE BOUTROUX
(1845 - 1921)

A partir del momento en que sucedió a su maestro Jules Lachelier como maestro de conferencias en la Escuela Normal, Emile Boutroux se definió a sí mismo del siguiente modo: «En el camino en que me adentro, llego a conceder menos importancia que los idealistas a la cuestión de lo subjetivo y de lo objetivo. No es entre ambos términos, a mi parecer, donde se debate la cuestión de lo absoluto, sino entre la libertad y la necesidad, y yo sitúo lo absoluto en la libertad obrando bajo la ley del bien».

La palabra ley empleada aquí por Boutroux no debe suponer un cambio. No se trata de someter lo absoluto a otra ley que no sea ella misma. Se define el carácter que reviste, y ese carácter es el bien. He ahí lo que caracteriza al mismo tiempo la doctrina y el lugar bajo el signo de un decidido optimismo ontológico. Al desenvolverse, esta doctrina no hará sino profundizarse y precisarse con una notable continuidad.

La tesis doctoral de Boutroux, muy pronto célebre en Francia, y después en toda Europa y en América, se halla consagrada a *La Contingencia de las Leyes de la Naturaleza.* El autor realiza allí el proceso del racionalismo científico que por entonces reinaba, no en provecho del escepticismo, sino todo lo contrario, pues si niega que la naturaleza obedece a nuestros conceptos y puede ser encerrada toda en sus construcciones, cree firmemente que obedece a *ideas,* es decir, que realiza una racionalidad anterior y superior a ella: que se refiere al mundo del espíritu. De eso a una metafísica racional y a una concepción religiosa del mundo, no hay más que unos cuantos escalones que franquear, y Boutroux los franquea progresivamente hasta llegar a una adhesión plena con el espiritualismo cristiano y, por una gestión íntima esta

vez, hasta la divinidad de Cristo, de la que hace profesión pública en la Academia Francesa en la sesión del 8 de mayo de 1919.

Había observado, en efecto, que cuando se opone la razón a la fe, no puede tratarse sino de un conflicto de conceptos. Si se eleva uno a la *idea* de una y otra, concuerdan. La *idea* de la razón no tiene satisfacción sino por el descubrimiento de una armonía real y universal entre todos los seres. Y la *idea* de la Religión es determinar un principio que permita a todas las aspiraciones humanas, sobre todo las más elevadas, las morales, justificarse y realizarse mediante la aplicación a un poder que la naturaleza no proporciona. La evocación de lo sobrenatural, de la gracia, antagonista de las malas inclinaciones; del destino futuro, curando las influencias morales de este mundo, y al que se añaden, como realidad envolvente, la del Reino de Dios; como medio la Encarnación, y, como formulación central, la doctrina del Verbo, todo eso es suficiente para mostrar a Emilio Boutroux como un discípulo del Evangelio.

Desde entonces, la doctrina cristiana del mal se incorpora integralmente a la concepción de conjunto, aun cuando sus diversos aspectos no hayan sido considerados en detalle por el autor.

DEL P. GRATRY A MAURICE BLONDEL

De esta hermosa corriente doctrinal que une al P. Gratry con Maurice Blondel, pasando por León Ollé-Laprune y Víctor Delbos, nada especial hemos de decir aquí. Es el pensamiento cristiano explayado como filosofía; es el pensamiento filosófico reuniéndose al cristianismo como su coronación moral. Nada se encuentra ahí, en cuanto a la doctrina del mal, que difiera del pasado o le enriquezca de manera muy particular. Podemos, pues, contentarnos con las breves notas siguientes:

EL P. GRATRY
(1805-1872)

Alma generosa y ardiente, el P. Gratry aborda el problema del mal, sobre todo, en sus formas sociales, y más especialmente aún, en la historia. En sociología, la lectura de Federico Bastiat es lo que le enardece y le hace buscar las leyes de la vida en común, especialmente en el orden económico, en plena efervescencia en ese momento. El estudio de la historia le horrorizaba, ante el espectáculo de injusticias, crueldades, expoliaciones, agresiones, violencias, de toda especie, como la llenan. La gloria militar no le deslumbra. La guerra le parece un pavoroso escándalo. Esta forma del mal humano, le llenaba de indignación en lo referente a sus fautores. La fundación,

en los años que precedieron a la primera guerra mundial, de una *Sociedad Gratry* para la paz, fué un homenaje legítimo, rendido a un fervoroso pacifista, a quien hubiera entusiasmado la idea de una *Sociedad de Naciones.*

Siguiendo a Vico, del que admira los puntos de vista relativos a la filosofía de la historia, declarándolos inacabados, buscaba, por su lado, una ley histórica que pudiera remediar tantos males, y la encontraba en la moral evangélica, cuya aplicación a los asuntos humanos le parecía apenas comenzada.

La fe para él no estaba destinada únicamente a levantar montañas, sino a «levantar el globo» (1), a transformar el género humano y a instaurar sobre la tierra el verdadero progreso. Acudía, a tal respecto, a los profetas más arrojados. Su imaginación prolongaba hacia el porvenir las menores circunstancias favorables, hasta hacerle creer en una especie de Edén relativamente cercano. Este verso de Musset:

«*Una inmensa esperanza atravesó la tierra.*»

le parecía una fórmula perfecta de lo que la *Buena Nueva* ha aportado a los hombres en cuanto a la victoria sobre el mal. En determinados días, el «triunfo próximo de la justicia» le parecía una evidencia. Era el Reino de Dios sobre la tierra que se entreveía, y ello le consolaba «de la muerte y de todo», como los patriarcas seguros de la suerte de su descendencia. Su acción y sus palabras arrastraban siempre, y es un precursor auténtico de los actuales movimientos opuestos a las desdichas sociales.

Los puntos de vista del P. Gratry sobre estas materias están consignados en *La Paix* (1861); en el *Commentaire sur l'Evangile de Saint Matthieu,* dos vols. (1863-1865) y en *La Morale et la Loi de l'Histoire,* dos vols. (1868).

(1) *Commentaire sur l'Evangile de Saint Matthieu.* T. I., pág. 18.

LEON OLLE-LAPRUNE
(1839-1898)

Discípulo ferviente del P. Gratry, León Ollé-Laprune comunica a los pensamientos recibidos de aquél una solidez filosófica más seria. Sus aspiraciones son las mismas, conducidas esta vez más especialmente del lado de la *Paz intelectual*, que es el título de una de sus obras. El desarrollo de los espíritus le parece la causa principal de las desgracias sociales, y deseoso de ponerlas remedio, se esforzaba por propagar en los medios intelectuales de su tiempo ideas acogedoras, sanas e inspiradas en el fondo del Evangelio, recogiendo del pensamiento antiguo lo que éste ofrecía de venturosas anticipaciones.

A este respecto, su *Moral de Aristóteles* (1881) hace época, y no ha sido extraña a felices trabajos efectuados junto a él. Pero estima que este aporte anticipado no es suficiente. El remedio auténtico para los males humanos y principalmente para el primero de todos: *la ignorancia,* la ignorancia de las verdaderas leyes de la vida, es el pensamiento evangélico, al que debe unirse el pensamiento filosófico y explicarse en su propio terreno, si realiza correctamente su obra.

En ello se esfuerza personalmente durante su larga enseñanza en la Escuela Normal, y la confianza de varias generaciones estudiosas es la recompensa de su esfuerzo. Su obra *La paix de la vie* (1894) conoce una larga difusión. *La Philosophie et le Temps presente,* que le había precedido (1890) es de la misma vena, solamente un poco más técnica. En un artículo de la *Quinzaine,* titulado *Ce qu'on va chercher a Rome* (1895), artículo que alcanzó gran nombradía, especialmente entre los jóvenes, expone una vez más sus temas favoritos. La sociedad está enferma en todos sus aspectos; pero su enfermedad principal es la del espíritu. Se han dejado evaporar, en el siglo XVIII, y aún en el XVII, en lo que tenía de *libertino,* los pensamientos salvadores aportados al mundo por el Evangelio. No se trata de retroceder, sino de fortalecerse de nuevo

en sus fuentes: la antigüedad patrística, la edad media, con ánimo de volver a tomar un impulso en una dirección verdaderamente progresista. La curación de la sociedad sólo habrá de ser a tal precio.

VICTOR DELBOS
(1862-1916)

Historiador, sobre todo de filosofía, Víctor Delbos, aun cuando sus ideas personales sean muy claras, añade poco a los pensadores precedentes, de los que aprueba, en su conjunto, la orientación intelectual, encontrándola felizmente precisada por los trabajos de su amigo Maurice Blondel. Lo que propugna por su parte, es un bien de orden restrictivo. No piensa que el problema del mal pueda ser escrutado en sus profundidades; pues depende de la relación íntima que debe existir entre el Principio creador y lo que hay de más profundo en las relaciones mutuas de los seres. Emite, a tal respecto, este hondo pensamiento que no podemos dejar de hacer nuestro: «Entre el Infinito y lo finito, que el acto creador une, hay también un infinito» (2). En este último infinito es donde se disimula a nuestras miradas el problema del mal en lo que tiene de más profundo.

De una manera general, Delbos, que ha escrito tantos sistemas, cree poco en la sistematización filosófica. Piensa que no hace más que dar vueltas a los problemas sin avanzar mucho su solución. Lo que le atrae es la prudencia socrática, amiga de la inteligencia, pero orientada de manera que satisfaga las aspiraciones del corazón y conduzca a la práctica.

No quiere que se mezcle filosofía y religión, y en este punto fué primeramente hostil a la tentativa blondiana, que le parecía contaminada de teología. Después de mejor reflexión, vuelve de este prejuicio, reconociendo que una filosofía no

---

(2) *Le Probleme moral dans la Philosophie de Spinoza*, pág. 504.

pierde su carácter propio por reconocer, a la vez, su impotencia para poner fin al problema humano y la necesidad de dejar lugar a una disciplina nueva, gracias a la cual logrará su propio esfuerzo.

MAURICE BLONDEL
(nace en 1861)

Puede decirse que ha sido el problema del mal el que ha orientado toda la investigación filosófica de Maurice Blondel; pues este problema es principalmente el que, por diversos sesgos, pone en oposición al cristianismo y el llamado pensamiento *moderno*, y para vencerla es por lo que, siguiendo al P. Gratry y a León Ollé-Laprune, su maestro en la Escuela Normal superior, Maurice Blondel intenta la aventura intelectual, de la que fué el manifiesto, su tesis sobre *L'Astion*, un poco prematuro quizá, pero, al fin, afortunado.

El punto de partida es éste. La especulación filosófica se halla dominada enteramente por el problema del destino. Los hombres no quieren, en todo y por todo, más que vivir y ver llegar su vida al fin. Pero la cuestión del término incluye la de la suficiencia de lo que ha de ser reputado por tal para hacernos llegar a ese término; y ¿qué es lo que será suficiente? Nada, responde Maurice Blondel, entre las cosas que se ofrecen a nuestra experiencia. Y sobre esto instituye una amplia investigación que, a través de todos los dominios del conocimiento o de la acción, de la vida individual o de la colectiva, hasta de la vida moral, manifiesta siempre una desproporción, un hiato entre lo que postula el impulso primero, que es la propia naturaleza en su fondo espiritual, y lo que provee la realidad aquí en este mundo. Tal es el mal humano esencial, al lado del cual los males particulares no son nada; pues si se consigue llegar al término, ¿qué importan las pruebas sufridas en el camino?

Todas las pesquisas filosóficas del autor giran alrededor de este tema; tal es su plan director, y en el curso de su extensa

actividad, que todavía se persigue en el momento actual, ha permanecido orientado en esa dirección.

En lo que concierne al mal y a la naturaleza, Maurice Blondel remonta su origen, como toda la tradición cristiana, a la imperfección original de la criatura. Cuando precisa, se acerca a Platón, que atribuía el mal a la materia, salvo que nuestro pensador entiende ésta de manera completamente negativa, como un límite, una potencialidad que se encuentra en toda criatura, aún espiritual. Maurice Blondel se separa así del cristianismo tomista, para quien la materia es un elemento constituyente de la substancia física, y no podría constituir ella sola el principio del mal.

El mal moral, como desquite, ha sido entendido por el filósofo de la Acción, como siempre lo fué en las escuelas cristianas desde San Agustín, a saber: como un desfallecimiento del libre albedrío por falta de consideración de los fines últimos, que son las normas supremas de la acción.

Maurice Blondel ha consagrado páginas preciosas al pecado original, que es el pecado tipo, por cuanto el pecado implica una especie de homicidio y de deicidio, una renunciación infintamente injuriosa para los ofrecimientos amorosos del cielo, y a sus beatificadores efectos para lo humano. Ser como Dios, hacerse Dios contra Dios, es el pecado, y eso es lo que el primer pecador ha querido para su raza tanto como para él. Así reaparecen, según dijimos más arriba, las nociones tradicionales, ilustradas y a veces renovadas por el «giro que les da el pensador» (3).

(3) Conf. *La Philosophie et l'Esprit chretien*. T.° I. Parte III.

HENRI BERGSON
(1859-1941)

Los estrechos límites impuestos a Henri Bergson por su método puramente empírico no le permitían aportar a nuestro problema soluciones muy completas. Pero lo cierto es que profesa un optimismo muy decidido, aunque exento, entiéndase bien, de toda puerilidad, de toda ofuscación instintiva o volutaria.

El mundo es para él el resultado de «una generosidad que se da»; esto como comienzo. La finalidad es «hacer dioses», es decir, criaturas razonables, unidas a la Fuente de su ser y participando en la plenitud de su vida. Entre ambos, como medio, se halla el *Impulso vital*, virtualidad de naturaleza espiritual, que sitúa, en el curso de su evolución, las especies vivas, después al propio hombre, y conduce a este último poi caminos diversos y, especialmente, mediante la imitación de sus seres más preclaros, a una espiritualidad cada vez más elevada, hasta un término que escapa al pensamiento filosófico pero que augura digno de todo trabajo.

Este, a decir verdad, es lento y costoso. Su precio es la fatiga y el sufrimiento de los seres; la muerte de los individuos y de las especies transitorias es, en resumidas cuentas, lo que se llama el mal, comprendiendo en éste el mal voluntario, en el ser dotado de la libre posesión de sí.

Cuando se le pregunta a Bergson el por qué de este mal bajo la mirada de un Dios bueno y todopoderoso, responde: Cuan-

do se habla de omnipotencia, hay que ponerse de acuerdo sobre el significado de lo que se designa con tal nombre. La potencia o poderío no consiste en poder hacer lo que se quiera, sino lo que está reconocido como posible. Ahora bien, ¿es posible traer al mundo una humanidad sin pasar por las especies animales y por una lenta filtración de la vida? Puede pensarse eso en lo abstracto; pero una mirada tendida sobre la naturaleza no se satisface con esa *tesis*. De hecho, el fin creador no podía realizarse en el hombre sino mediante la existencia previa y concomitante de una infinidad de seres vivientes y, además, de un inmensidad de materialidad sin la cual no hubiera sido posible la vida. A partir de entonces, los males que acompañan el desarrollo del cosmos y el desenvolvimiento de la vida no eran evitables.

Se ve que Bergson rehusa entrar en la consideración del *posible* abstracto, a la manera de Pierre Bayle o de Leibnitz. Para él son sueños vanos. La libertad creadora se ha establecido para un universo bueno, cuyas condiciones generales, que tienden al bien, se imponen a la particularidad de la vida de los seres. No hay que ir a buscar más lejos e intentar, so pretexto de evitar el mal, volver a crear el mundo en lo abstracto.

Por lo que se refiere a la criatura razonable, el camino se halla abierto a todas las compensaciones y a todas las repeticiones, puesto que, siendo el alma independiente del cuerpo, como se ha demostrado con pruebas positivas en *Materia y Memoria*, se le ofrece otro dominio del que nada sabe la filosofía, pero que pueden alcanzar otras disciplinas. Se conoce por un testamento publicado por la *Revue de Methaphysique et de Morale*, poco después de su muerte, que Bergson declaró dar su adhesión formal al catolicismo, donde encontraba para su cuenta los complementos doctrinales que su método filosófico no poseía ni permitía.

En lo referente al mal moral, el pensamiento bergsoniano se sitúa, según se sabe, en un doble plano. El autor reconoce dos fuentes de moral y, por ende, como dos morales completándose una con la otra. Resulta la primera de la presión de la

sociedad sobre los miembros; no por presión exterior y jurídica únicamente, sino por presión psicológica que alcanza a la conciencia, de tal manera, que la obligación tiene un carácter interior y personal, por el hecho de que la persona es, por naturaleza, miembro del cuerpo social.

Sin embargo, tal obligación sólo se relaciona con lo temporal, que únicamente está socializado, y no aprovecha más que al ciudadano como tal, no apunta al hombre, y no tiene más sanción que la de la ley. Sería difícil hablar aquí del pecado, en el sentido cristiano del término.

Esta noción ¿volverá a encontrarse en la segunda especie de moralidad? Consiste ésta no ya en una pasión, sino en un llamamiento, en una dilatación o expansión del punto de vista, que no estriba en salvaguardar el interés de una colectividad cerrada sobre sí misma, sino el bien común en toda su extensión, porque se ha elevado a su fuente hasta unirse a ella y desposarse con sus fines. Se hablará entonces de la eminente dignidad de la persona humana, del derecho de todos al respeto, de la fraternidad universal, y el sujeto moral se sentirá obligado en relación con esos objetos nuevos. Si los niega no podrá dejar de protestar su conciencia en vela.

¿Nacerá, entonces, el sentimiento del pecado? Vacílase en dar una respuesta. Parece que la obligación moral, propiamente dicha, que no se veía lograda y alcanzada en el hecho de la moral *cerrada*, queda aquí sobrepasada. Aspiración no es obligación. El aspecto jurídico falta. Nos encontramos frente a un *optativo* y no a un *imperativo*. Y esto conduce a que el alma humana, al no estar concebida como una emanación directa de Dios, no se halla con El, súbitamente, en una relación personal que la ligue y una. Ya hemos encontrado ese defecto en los antiguos moralistas. Aquí, igual que allá, no tienen suficiente fundamento las ideas de responsabilidad, de pecado, de mérito, de sanción. Los efectos del método adoptado se dejan sentir en todas partes. Sólo queda una doctrina del mal que está fundada, por lo menos, en sus grandes líneas, y que podría acabarse sin detrimento de ella mediantes nuevos aportes.

INTERMEDIOS DOCTRINALES

EL NEO-CRITICISMO DE CHARLES RENOUVIER (1815 - 1903)

La doctrina de Charles Renouvier se titula *neo-criticismo*, porque vuelve a emprender el examen del problema filosófico a partir de la crítica de Hume y, sobre todo, de la Kantiana. Pero se aleja enseguida de sus puntos de partida y se acerca—sin adherirse, sin embargo, a ellas—, a las doctrinas cristianas.

El problema del destino, tan estrechamente unido al problema del mal, se liga para Renouvier con la cuestión del libre albedrío por intermedio de la ley moral. El libre albedrío es para él, como para su amigo Lequier, el fundamento mismo de la ciencia: no va, pues, a negarle, lo cual sería, para el pensamiento, ponerse en contradición con sí mismo. Cree en el imperativo moral incondicionado a la manera de Kant, y, como éste, reconoce los postulados que adquieren a sus ojos un carácter de certidumbres. Es menester que exista acuerdo entre el orden universal y la ley moral, de tal manera que «el universo sufra la soberanía del bien, y las consecuencias de sus leyes se hallen de acuerdo con los fines de la moral», es decir, con la felicidad de los seres morales.

Después de esto, sólo queda conciliar dicha doctrina con la existencia del mal y la aparente disociación de los dos

órdenes, el de la naturaleza y el de la moralidad. Renouvier se ha preocupado toda su vida de este problema que para él, como para nosotros, era el problema central de la filosofía. «La vida, decía en su lecho de muerte, no puede tener interés para un pensador sino a condición de tratar de resolver el problema del mal» (1). No menos que Pascal y que el conjunto de los cristianos, Renouvier no puede persuadirse de que el mundo, tal como es hoy, sea conforme a la idea de su primera instauración. El sufrimiento, la miseria moral, la muerte acosan y obsesionan su pensamiento y son para él un escándalo hasta su último aliento. Algunos días antes de su fin, a los ochenta y ocho años, todavía decía: «Sé que voy a morir; pero no llego a persuadirme de que voy a morir» (2).

La extrañeza de la muerte y el horror del mal le persuaden, pues, de que ha existido una caída. No es que se represente el estado de «justicia original» a la manera de los teólogos supernaturalistas; pero piensa que el hombre primitivo, lejos de ser semejante al ser instintivo y semi inconsciente que nos ofrece el salvaje, este pobre degenerado, se hallaba íntegro y colocado ante un camino de ascensión posible, al que prefirió un descenso real. Ha «caído en el mal» desde lo alto de una moralidad ya desenvuelta y progresiva. Seguidamente el hábito y el contagio del ejemplo han agravado la situación y han extendido los efectos de las conciencias a las mismas facultades corporales, a los usos y a las instituciones.

Perdida así, por un mal empleo de su libertad, la humanidad no puede rehabilitarse sino por la misma libertad. No existe progreso automático y seguro. El progreso es un esfuerzo y un esfuerzo de las conciencias. Hegel, Saint-Simon, Augusto Compte y las escuelas socialistas, desde Condorcet, permanecen, igualmente, en la ilusión a tal respecto. La humanidad progresará si quiere ella y si lo merece. Puede retroceder

(1) *Derniers entretiens*, publicados por M Prats, pág. 95.
(2) Obra cit. ant.

de igual modo, como lo prueban la historia de las civilizaciones y las fluctuaciones de los pueblos.

Al comienzo de su especulación, Renouvier se atiene a tales datos generales y evita las precisiones de un sentido demasiado religioso. Pero, cada vez más, en sus obras posteriores a 1880, evoluciona su criticismo en un sentido religioso y se inquieta, como Augusto Compte, por encontrarle adeptos. Podría formarse una alianza, dice, entre la manera racional y la manera religiosa de pensar, entre el criticismo y el cristianismo». Su doctrina de la Caída se precisa entonces en su alma bajo una forma netamente religiosa y se convierte en una escatología (3).

El mundo actual en su totalidad, supone otro antes de él. La caída primitiva no es la de una individualidad adámica de la que seríamos solidarios, solución que el pensador encuentra mancillada por la injusticia, y que se opone, además, al personalismo riguroso que admite su doctrina. Se trata de la prevaricación de la humanidad, entera, representada por todos sus individuos repartidos desde ese momento a través de los tiempos. Esta sociedad primitiva estaba, pues, «instituída en una naturaleza perfecta y perfectamente adaptada a la vida perdurable de los seres. Es menester imaginar a tal efecto las fuerzas de la naturaleza sometidas en su integridad al conocimiento, a la dirección y al uso de agentes racionales, llamados de este modo a gobernar el gran medio de acción y de goce que les fué dado en total propiedad por el Creador». Es, sencillamente, el Edén bíblico, ampliado tan sólo en las proporciones de un universo y de una humanidad.

Apelando a los conocimientos cosmológicos adquiridos después de Laplace, cree ver en la nebulosa primitiva tal como nos la describen, la ruina de un mundo anterior que desea, *a priori*, sea completamente armonioso y agente eventual de la felicidad. Fundándose sobre las leyes actualmente conocidas, trata de reconstruir ese mundo primitivo, presentándole prudentemente como una hipótesis.

(3) Cf. *Histoire et Solutions des problémes métaphysiques*, pp. 464-468.

Ese mundo era tal que las criaturas humanas podían moverse en él con facilidad y sin peligros, entretener la vida de modo permanente, sin desorganización malsana y sin muerte, siendo sus cambios por igual de activos y pasivos, gracias a una adaptación perfecta; y disponer, en fin, de las fuerzas cósmicas: calor, luz, electricidad, etc., en medio de su existencia dichosa y de su actividad. Disponiendo así de la naturaleza, por una especie de creación continua en ventaja suya, el hombre tenía ante sí un porvenir de progreso y de vida contemplativa y activa cada vez más feliz.

Por análogos razonamientos, Renouvier construye—siempre hipotéticamente—la sociedad primitiva, sociedad absolutamente perfecta, es decir, enteramente organizada, viviendo bajo un régimen de derecho (el Estado jurídico de Kant) o un Estado de fraternidad sin norma abstracta, a la manera de ciertos comunismos.

En esta sociedad, existen familias, pero *agnésicas*, y, así, el orden social se halla fundado no sobre la generación y sus consecuencias tan a menudo nefastas, sino sobre la división del trabajo social y sobre la amistad. Los animales se hallan al servicio del hombre, pero sin violencia por parte de éste y sin sacrificios. Los animales son inmortales como el hombre y no tiene que devorarse mutuamente para sobrevivir. Se encuentran al mismo tiempo dispensados de los dolores del nacimiento y de la evolución vital. En cuanto a las plantas, desprovistas de sensibilidad dolorosa, pueden estar sometidas a la generación y plegarse a las transformaciones estéticas y utilitarias que al hombre le plazca hacerlas sufrir.

Todo esto componía un universo armonioso y bueno. Pero bajo la inspiración de un monstruoso orgullo de la vida, cuidadoso de probarse a sí propio y de hacer estallar su libertad mediante las prevaricaciones, el hombre desorganiza todo, de arriba a abajo, y las fuerzas que obran para su felicidad, se volvieron para pérdida suya y de la del medio dependiente de él. Esta desorganización ha sido progresiva y ha alcanzado, a partir de la humanidad, las mismas fuerzas nuevas. Siglos de abuso han traído, poco a poco, la ruina de la humanidad uni-

versal. Las condiciones de la vida no subsisten ya, se introdujo la muerte, y el cosmos en su conjunto pereció también por una deflagración sucesiva de sus fuerzas (el incendio universal de los antiguos) y su reducción al estado de nebulosa, estado de disgregación casi total, que hubiera sido irremediable, si una Providencia atenta, en previsión de la redención que había de venir, no hubiera facilitado en lo más profundo de las mónadas humanas (4) ciertas composiciones extrañas a las funciones vitales primitivas y que pueden sobrevivirlas, como la *potencia* sobrevive al *acto*. Eran gérmenes de reconstitución futuras para personas completas cuya unidad psíquica central no había sido alterada. Pero estas personas no deberán renacer en las mismas condiciones. Estarán desde ese instante sometidas a la naturaleza en vez de dominarla. Sufrirán el efecto de sus conflictos de fuerzas, de donde resultarán necesariamente el sufrimiento y la muerte. Todas las especies vivientes, al estar, desde ese momento, bajo el régimen de la generación con todas sus consecuencias interiores y exteriores, la lucha por la existencia se establece e invade el dominio psíquico de igual modo que el otro. De ahí el estado grosero de las primeras civilizaciones y el desorden persistente de la nuestra.

Trátase después de esto de restablecer laboriosamente el orden del bien. El mundo trata de buscarlo a través de una multitud de fases históricas, que tienden hacia «un estado que reintegra la humanidad al seno de una naturaleza celestial reconstituída». Repítese que no se trata de una colectividad anónima, sino de todas las personas que la componen, y que pueden tener que atravesar más de una existencia para pasar del estado primitivo del que participaron en otros tiempos al estado bienaventurado del porvenir. «El individuo sobre la tierra no es más que un pasajero que viene de otra parte, de un lugar al que vuelve, después de haber sacado de este mundo desdichado todo lo que contiene para su instrucción y su perfeccionamiento.

Se ven así reaparecer los antiguos sueños anteriormente se-

(4) Renouvier ha inventado una *Nueva monadología.*

ñalados por nosotros al referirnos a las transmigraciones de las almas. Vuelve a verse de nuevo una escatología al modo de Orígenes, asociada a un personalismo tan extraño en su forma como arbitrario en sus fundamentos tal como son conocidos. André Arnal se ha tomado el trabajo de señalar las múltiples imposibilidades del sistema (5): creemos que es inútil, semejantes andamiajes se desploman por sí mismos en el espíritu del lector. Queda la adhesión de Renouvier a la idea de la caída original, a la de redención, a la del sufrimiento purificador y a la de la muerte, que es «*una ganancia*», en el sentido de San Pablo. El mal no produce escándalo en lo que concierne a Dios; es cuestión nuestra. Y si se le pregunta cómo Dios ha podido crear un universo en el que tales hechos fuesen posibles, Renouvier tiene una respuesta fácil, demasiado fácil: Dios ha hecho lo que ha podido. Dios, para él, es una persona finita, una especie de hombre aumentado. El infinitismo de los teólogos le extraña por dar lugar a contradicciones intextricables. Por consecuencia, todo se explica. Dios es bueno. Dios ha creado un universo bueno, pero frágil. El hombre ha desorganizado este universo: que pague, y el orden del bien todavía puede brillar en el futuro.

OCTAVE HAMELIN
(1856-1907)

Hay que unir a Charles Renouvier a su discípulo Octave Hamelin, que, no obstante, se distingue de él de una manera esencial; pues rechaza su fideísmo en materia de verdad primera, y se muestra racionalista e idealista radical. Para él, todo es relación y correlación; y concibe ésta a la manera de Hegel en su dialéctica constructiva procediendo por *tesis, antítesis y síntesis*. Con esto construye el mundo. En él reconoce a una Persona suprema, libre, creadora y provi-

(5) *La Philosophie religieuse de Charles Renouvier*. 1907 Ed. Fischbacher.

dente. Y de este modo se encuentra atraído, como en Renouvier, el problema del mal.

«En el campo de los posibles—dice—se ofrece al Espíritu, al lado de la bondad absoluta, la perspectiva de alguna perversidad enorme, como las que la imaginación de los pesimistas se atormentan en soñar». No ocurre así; pues el progreso humano no encuentra ante sí más que obstáculos conducentes a un determinismo que un día podrá dominar, habiendo aprendido a conocerle.

Evidentemente, esto no es muy tranquilizador, y no es tampoco, como explicación, de una claridad cegadora. También Hamelin consiente en avanzar más lejos en el sentido de lo que él llama «concepciones aventuradas» en relación con su sistema; pero que satisfacen más su razón espontánea y su conciencia.

Con este espíritu, vuelve a su *manera*, que coincide bastante bien con la de Renouvier, en las ideas de creación, de caída y de redención, para explicar la diversidad y el destino de los seres, tales como ellas se presentan ahora y como puede augurárselas en el porvenir. El mundo no ha sido creado tal como es. La doctrina de la caída es inevitable, a menos de negar la bondad de Dios. La humanidad, «para no hablar de otras existencias razonables» (sin duda los ángeles o los habitantes de otras esferas), la humanidad, decimos, dueña en su origen del determinismo de la naturaleza, habrá perdido este señorío. Las fuerzas de la naturaleza se le volverán enemigas, y la humanidad se habrá arruinado con su universo.

Aquí el autor remite a Renouvier, aunque le encuentra demasiado pesimista en relación con el estado presente de las cosas. «Se podría esperar, dice, la servidumbre completa del determinismo a las necesidades de la razón. Este mismo mundo, convenientemente transformado, sería el teatro del reino integral y sin término de la justicia. Pues los seres razonables, que han llegado a esa plena posesión de sí, tal vez sabrían liberarse de la muerte, según la esperanza de Descartes. Y si es verdad que las personas no sucumben jamás por entero, quizá hasta se podrían encontrar todos los seres

razonables de este mundo reunidos al final en la Ciudad justa» (6).

Hamelin confiesa con franqueza, como Renouvier, que todo eso se halla inspirado en la teología, una teología arbitrariamente retocada, según puede verse.

(6) *Essai sur les Elements principaux de la* **Repopulation**, pág. 467.

LOS NUEVOS HUMANISMOS

FEDERICO NIETZSCHE
(1844-1900)

FEDERICO Nietzsche es el hombre con quien el problema del mal se ha familiarizado más durante toda su vida. De cerca o de lejos, casi no piensa en otra cosa. Partidario fanático de Schopenhauer al comienzo de su carrera intelectual, se adhiere al pesimismo integral, al que cuenta remediar, de manera más completa que su maestro, mediante la evasión artística, cuya noción coincide para él con la del universo en uno de sus aspectos. «Tan sólo como fenómeno estético pueden justificarse eternamente la existencia y el mundo» (1). De igual modo, Dios es para él, en ese momento, un puro esteta «absolutamente desprovisto de escrúpulo y de moral, para quien la creación o la destrucción, el bien o el mal, son la manifestación de su capricho indiferente y de su omnipotencia» (2).

También con anterioridad había visto en el propio Dios una potencia del mal ocupando el lugar del Espíritu en la Trinidad. Más tarde se dará cuenta de que vale más negar a Dios que ocultarle de ese modo. El arte le parece en tal instante como el gran remedio que se le ofrece a la humanidad

(1) *El Origen de la Tragedia*, pág. 59. (Ed. francesa de J. Morland).
(2) Obra cit. «Prefacio».

para liberarla del mal, y el inspirado protagonista de esta liberación es, para él, Ricardo Wagner, con quien mantiene relaciones apasionadas, que duran lo que en él pueden durar unos sentimientos dispuestos a ceder el lugar a otros distintos. De ahí nacen sus primeras obras: *El Origen de la Tragedia* (1871) y *Consideraciones inoportunas* (1872-76).

Su ruptura con Wagner le lleva a modificar su posición —a menos, según él pretende, que no fuera a la inversa—y, queriendo liberarse desde entonces de distinta manera que por la «ilusión», se vuelve del lado de la ciencia, y exalta el conocimiento en *Humano, demasiado humano,* y *El viajero y su sombra.* Una nueva transformación le lleva a rechazar la ciencia, de igual modo que el arte, como valor de la vida y a pretender renovar, de arriba abajo, la concepción del bien y del mal en favor de una civilización fundada por completo en la Voluntad de poder. Son los tiempos de *Zaratustra*, donde define al Superhombre (1883), de *Más allá del Bien y del Mal* (1885), del *Crepúsculo de los Idolos* y del *Anticristo* (1888).

Entonces es cuando este hombre desgraciado, minado por un trabajo interior cada vez más exasperado, cae en la locura y en ella se sumerge de manera casi total durante un período último de once años.

Su pretendida reforma moral consiste en esto: que el fin propuesto al esfuerzo humano no es, en modo alguno, la felicidad o eso que llaman virtud; que el mal del que debemos huir no es de ninguna manera el dolor o el vicio; que todo conduce al engrandecimiento de la vida por cualquier medio, comprendiendo en éstos la mentira y la crueldad, la opresión de los demás o el heroico sacrificio de sí mismo.

El pesimismo es para él un signo de degeneración mórbida. De buen grado llamaría al dolor para vencerle, y prohibe que se compadezcan de éste. La piedad no es más que debilidad; la dureza para con los demás, como para consigo mismo, es un signo de fuerza. No gimamos sobre la vida, dice, hagámosla hermosa mediante nuestra aceptación entusiasta. En cuanto al temor del pecado, no es más que una invención

de los débiles. La moral ha nacido de una castración, de la que Sócrates fué el primer culpable.

¡Pobre Sócrates! Le encontramos vapuleado a lo largo de toda la obra de Nietzsche, tan pronto como parangón del pensamiento humano, que en su calidad de príncipe de los adormecedores y soporíferos. ¡Vedle en las filas de los envenenadores públicos! Y es que, realmente, las leyes del pensamiento se encuentran en el fundamento de las coacciones prácticas; rechazando éstas, hay que rechazar las demás. El «nada es verdadero; todo está permitido», es lo que corresponde a aquello (3). También nuestro pensador rechaza el pensamiento lógico en provecho del instinto. Profesará la «filosofía de martillo», aquella que abate las construcciones intelectuales de los lógicos, de los moralistas, de los hombres religiosos, de toda la humanidad, en suma, antes del propio Nietzsche. Con el pretexto de espiritualizar la vida, se la ha atrofiado, y la dejaron escapar toda la savia. El hombre está, por tanto, «enfermo de sí mismo, y ello es consecuencia de una ruptura violenta con el pasado animal, de una declaración de guerra a los viejos instintos, que hasta entonces constituían su fuerza, su gozo y su temible carácter» (4).

Pero, aún más, existe regresión y decadencia por el hecho de que el humano viviente ha abandonado el automatismo en favor de esta imperfección del mecanismo que constituye la conciencia. ¡Confesemos que esto es ir muy lejos! Sin embargo, ¿no puede verse también en ello una esperanza? «El hecho de un alma animal volviéndose de ese modo contra ella misma aporta al mundo un fenómeno tan nuevo, tan profundo, tan enigmático y tan rico en promesas para el porvenir, que dicho fenómeno anuncia y prepara algo, como si el hombre no fuera un fin, sino una etapa, un incidente, un pasar, una gran promesa» (5). Venga el Superhombre decidido a orientar con clarividencia todo ese pasado en el sentido de un máximun

(3) *Genealogía de la Moral.* III, pág. 23.
(4) Ibíd., pág. 16.
(5) Ibíd.

de vida y de poder, y entonces el hombre anterior estará «justificado».

¿Qué ocurre en consecuencia con el bien y el mal? El mal se halla sobrepasado en su doble forma de dolor y pecado. No existe pecado sino en el aminoramiento de la vida. El valor de la acción radica en su intensidad, no en su calidad «buena» o «mala». «Os digo que la virtud, no; sino el valor»; o si se quiere, la virtud, pero en el sentido de los *condottieros* del Renacimiento: *virtú*. Nietzsche no parece darse cuenta de que su concepción de la «vida» sustituyendo a la idea y al orden moral que de ella se deriva, conduce a una imposibilidad de síntesis que quita a este pretendido valor supremo toda significación para el espíritu. Hay pasiones enloquecidas contra el moralismo adormecedor y esterilizante que corre por el mundo occidental y que se liga a una «filosofía filistina», o bien a la revelación de Cristo, que por eso es su «enemigo íntimo»; el antagonista al que destronar. ¿En favor de quién? De *Zaratustra*, es decir, de él mismo.

¿El dolor? Lo que él propone para operar la redención humana en lo que la concierne, y justificar así el optimismo desenfrenado que recomienda, es lo que llama la embriaguez dionisiaca, sentimiento orgíaco de la vida, de una vida de tal modo desbordante, que se incorpora con gozo voluntario al dolor y a la muerte. De estos dos temibles venenos, se sabrá hacer, por haberlos acogido con delirio, un licor enervante.

He ahí un voluntarismo que Schopenhauer no había previsto, ni los estoicos, que se contentaban con aceptarlo y no se creían obligados a someterse al dolor con entusiasmo. Ahora es mejor. Para que el mal se redima y se convierta en un bien, es menester cambiarle; no conviene negarle, sino al contrario, afirmarle y quererle, porque así se transforma y, por el contrario, se torna amigo, y de caprichoso se vuelve objeto de preferencia, cual una creación personal. «Todo cuanto fué, es enigma y pavoroso azar, hasta que la voluntad creadora añada: ¡Así es como yo lo quería! ¡Así es como lo quiero! ¡Así es como lo querré!»

¡Admirable! Y tal como lo entiende Nietzsche, hasta ale-

gre y divertido. El caso del justo en el toro de bronce ardiente de Falaris no es difícil de resolver; el hombre no tiene más que decir: ¡me agrada estar aquí! Tal es lo que nuestro pensador llama el amor del destino. *Amor fati*.

Pero este Fatum amado, ¿cuál es su forma concreta, general, comprendiendo el conjunto de la vida y el de las cosas? El filósofo se halla obligado a responder y no puede contentarse con proponer a nuestro amor el alfilerazo o la puñalada asestada en un rincón. Aquí se sitúa la intuición, primero horrible, después exultante, que Nietzsche pretende haber concebido «el primero de todos los hombres», en agosto de 18881, durante un paseo a orillas del lago de Silvaplana, y que consignó en el papel con este título: «Seis mil pies más allá del hombre y del tiempo». Se trata del *Regreso eterno*, y ¡aquí tenemos un proceso verbal muy circunstanciado! De hecho, la idea se prolonga por todas partes. La hemos encontrado muchas veces en el curso de nuestra investigación. Es una idea procedente de la India, descubierta de nuevo por Heráclito, simbolizada por Platón con el nombre de *el Gran Año*, y que el mismo Nietzsche ha transcrito, y recogida después por otros muchos, como Lucrecio, de donde nosotros la alzamos con más realce. En la misma época de nuestro pensador, se encuentra esbozada en Spencer, explícita en Enrique Heine, precisada, a pedir de boca, en nuestro Blanqui, y discutida con todo detalle en una obra de Goyau, que Nietzsche no podía ignorar, pues la había anotado de su propia mano, durante su estancia en el mediodía de Francia.

Pero este cerebro de fuego quema los recuerdos, en cuanto un nuevo rebrote de su llama interior llega a sorprenderlo. Mas su primera impresión ante esta hipótesis grandiosa y loca, no es, en modo alguno, de arrobamiento, según quisiera él imponérsela en seguida, sino de horror inexpresable. Dentro de su pensamiento, prendado a pesar suyo de otro ideal, se siente extraño y superior a esa monstruosa jaula giratoria, que indefectiblemente presenta ante él las mismas paredes e idénticos barrotes. Una prisión que se entreabre y se cierra sin fin, es, a pesar de todo, una prisión, y en verdad que es pri-

sión indeciblemente opresiva; ver en ella una liberación, es paradoja afrentosa. Pero le conviene sostener esta paradoja; ni siquiera puede elegir, pues de una parte ha decretado la alegría al rechazar el pesimismo, y «todo gozo desea la eternidad, la profunda eternidad». De otra, su clarividencia lo comprende bien, «aquel que se niegue a creer en un proceso circular del universo, está obligado a creer en un Dios soberano absoluto». Ahora bien: él sólo es soberano absoluto de sí mismo, y él ha dirigido contra Dios un decreto de muerte. Habiendo renunciado al Absoluto verdadero, y a la eternidad en él, se apega locamente a un absoluto de fabricación suya: el Superhombre-Dios, y a una eternidad que se obtiene no por la muerte de la muerte, como en el cristianismo *(Mors mortua tunc est: absorpta est mors in victoria);* sino por el perpetuo recomenzar de lo efímero.

Se apoya sobre este último trazo. No quiere que ello le traiga engaño. No son sólo los valores eminentes de la vida los que quiere eternizar; es la vida entera, la vida con todas sus vanalidades, todos sus sufrimientos, sus esfuerzos felices o vanos, y también sus vicios, de los que saca partido, él que ha abogado por el superhombre. «Yo volveré con este sol, con esta tierra, con este águila, con esta serpiente, no para una vida nueva o mejor, o parecida; sino para esta misma vida tal cual es, en lo grande como en lo chico». ¡Es concluyente! Y esto despues de haber querido cambiarlo todo, después de haber clamado que la ley de las cosas no es más que un ídolo; que no hay leyes ni verdades; que la ciencia no es más que mentira si enseña sólo «el divino azar», y que para él, Nietzsche, como para Heráclito, nada es, sino que todo *deviene*. He aquí ahora que todo *reviene*, que todo procede, por consecuencia, de un ser indestructible. Pues si todo reviene igual, de un modo absoluto, sin ningún principio de diferenciación, tampoco habrá principio alguno de discernimiento, y en vez de un perpetuo retorno, nos encontramos frente a una inmobilidad eterna.

Por un momento, nuestro vidente espera poder confirmar su intuición mediante el cálculo y el análisis espectroscopico.

Pronto renuncia a ello, habiendo comprendido sin duda que, en semejante materia, no podía ser provista demostración de ninguna especie. Todos nuestros puntos de partida se hallan en este mundo, y para verle comenzar de nuevo, sería menester trascenderle. Pero un poeta no se inquieta por tan poco, y Nietzsche ve en poeta. Habiendo renunciado a la verificación experimental, se aferra cada vez más a su afirmación mística. No se pregunta siquiera para qué sirve esa horrible y, en el fondo, fastidiosa hipótesis. ¿Para qué esos desenvolvimientos nuevos después que todo ha sido desenvuelto; para qué esa reconcentración después que todo ha sido concentrado? Hacer y deshacer no es hacer nada. Irse para regresar y marchar de nuevo otra vez, es entregarse a naderías sin justificación para el espíritu. Decíamos hace poco: eso no tiene significación; eso no tiene tampoco contenido. Eterno retorno, en el sentido absoluto en que lo entiende Nietzsche, es igual a inmobilidad eterna, a eterna inutilidad, a muerte eterna. Todos estos términos son idénticos. El tiempo que comienza por destruir tras haber creado, para recomenzar exactamente lo mismo, no es una génesis, ni tampoco una destrucción; no es nada.

Pero, una vez más, nuestro negador no tiene otra salida para mantener su negación y reemplazar de manera falaz lo que rechaza. Ha «matado a Dios»; pero el trato con Dios es en él tan potente que acaba por exclamar, frente a su visión del círculo infinito de las cosas: «*Circulus viciosus, Deus.*» Es un círculo vicioso, ese objeto de gozo delirante que opone al pesimismo. ¡Y es Dios! Bienvenida la locura, después de semejante lenguaje; era ella la que hablaba; pero también hablaba en ella el cristianismo refluído. A lo largo de todos sus escritos se ve en Nietzsche a un cristiano que se combate a sí mismo, que se encuentra y que recurre a extremos ora sublimes, ora perversos, por haber perdido, aun cuando a veces lo considere con visión relampagueante, el elevado equilibrio espiritual que nos ha revelado el Evangelio.

En todo caso, Nietzsche, cuya responsabilidad es tan grande por haber negado los valores gracias a los cuales subsiste

la civilización, por haber exaltado la dominación feroz del más fuerte, la dureza implacable, la guerra por la guerra—lecciones que han sido demasiado practicadas—, Nietzsche, decíamos, tiene, por lo menos, el mérito de haber desenmascarado el falso humanismo, tan alabado en los siglos XVIII y XIX; de haber mostrado al hombre la necesidad de superarse en un cierto heroísmo sobrenatural. Su *Superhombre* no es más que un fantoche; pero señala el puesto del cristiano animado del Espíritu de Cristo, por quien la naturaleza decaída se levanta de nuevo y el mal puede ser vencido.

FEDERICO AMIEL
(1821-1881)

Espíritu apacible y armonioso, Federico Amiel se muestra muy distinto del impetuoso Federico Nietzsche; pero no por eso ha evitado la intimidad con el mal. En su *Diario Intimo*, la única de sus obras que nos importa, y, además, la única que cuenta en su gloria, la lamentación aparece, y aparece como un *leitmotiv*, y lo que caracteriza al pensador, o mejor, al hombre, es el desaliento del acabado, la insatisfacción de todo y de él mismo en la actual condición. Se sorprende de gustarlo todo, pero para experimentar, al fin, como Septimo Severo, que «nada basta». No es un pesimista, ni menos un inadaptado, porque siente que la adaptación no es posible al alma abierta a todo, sino cuando un objeto integrante del todo se ofrece a su captura. El desmenuzamiento y las posesiones sucesivas no preparan más que decepciones, y el autor del *Diario* lo siente hasta la angustia. Una heroica aceptación no puede cambiar nada de ello; el problema permanece; pero a diferencia de Nietzsche, Amiel no se cierra a la solución, y aun cuando se crea respecto al fin más o menos apartado de su ferviente cristianismo, no cesará de pensar y de gritarnos que la fe cristiana, y sólo ella, puede abrir el alma a la esperanza. «No hay reposo para el espíritu, sino en lo absoluto;

nada hay para el sentimiento fuera de lo infinito; nada hay para el alma fuera de lo divino.» (6).

Su idea de la creación estriba en que ésta es una ascensión hacia el espíritu, hacia el espíritu más preclaro, de tal manera que el movimiento general del mundo tiende a la eliminación del mal en la medida de lo posible. «El mundo está hecho para el bien; la idea moral es la luz de la naturaleza entera, y la persecución del bien perfecto es el motor del universo.» (7). Si hay apariencias contrarias, y en verdad que las hay, deben ser sobrepasadas; así lo quiere la humana creencia. «La Naturaleza no es justa; nosotros somos producto de la naturaleza. ¿Por qué reclamamos y profetizamos la justicia? ¿Por qué el efecto se vuelve contra la causa? El fenómeno es singular. Esta reivindicación, ¿proviene de una ceguedad pueril de la vanidad humana? No, es el grito más profundo de nuestro ser, y este grito se lanza por el honor de Dios. Los cielos y la tierra pueden reducirse a la nada; pero el bien debe ser y la injusticia no debe ser. Tal es el credo del género humano.» (8).

Su fundamento es, además, de lo más sencillo. «Si existe algo, es Dios. Si Dios existe, lo que existe lo es por El. La vida, pues, no puede ser un mal; debe ser, por el contrario la disminución del mal y el aumento del bien.» (9).

No supone en modo alguno falta de discernimiento el que el filósofo ginebrino tome tan resueltamente el partido del optimismo. Las reflexiones amargas abundan en su pluma cuando describe la vida, lo cual es casi su ocupación cotidiana: «El fondo y término de todo es el cementerio. Lo único cierto, en este mundo de agitaciones vanas y de inquietudes infinitas, es la muerte, y el dolor es la anticipación y la moneda fraccionaria de la muerte.» (10).

(6) *Journal intime*. 18 de noviembre de 1851.
(7) Idem. 3 de febrero de 1869.
(8) Idem. 30 de marzo de 1870.
(9) Idem. 16 de agosto de 1869.
(10) Idem. 7 de abril de 1860.

Pero eso no será nunca más que un preludio; bien pronto se eleva el pensamiento. «El hombre no es más que la crisálida de un ángel.» El ideal en todas sus formas es la preparación simbólica de una existencia superior a la nuestro, a la cual tendemos (11). «Las aspiraciones son necesariamente proféticas—observa Amiel, con gran profundidad—, toda vez que sólo han podido nacer bajo la acción de la misma causa, que les permitirá realizarse. El alma no puede soñar lo absoluto, sino porque lo absoluto existe; la conciencia de la perfección posible es la garantía de que lo perfecto será.» (12). Esta última fase del razonamiento no es rigurosa tal como aparece; todo lo posible no se realiza. Pero, prácticamente, quien está convencido de la existencia del ideal y de la orientación de la vida humana en ese sentido no se halla lejos de concebir en ella la firme esperanza.

Amiel llega hasta aventurar una teoría estética del *cuerpo* glorioso. «En el paraíso, todos serán hermosos. El alma, buena, será, naturalmente, hermosa, y ya que el *cuerpo espiritual* es la visibilidad del alma, su forma imponderable y angélica, y la dicha que embellece todo cuanto penetra y aun toca, no existirá la fealdad, y desaparecerá, junto con el duelo, el mal y la muerte.» (13).

Ampliando el punto de vista, según realiza con gran entusiasmo, escribe: «Cada alma que se convierte es el símbolo de la historia del mundo. Ser dichoso, poseer la vida eterna, ser Dios, ser salvado, todo es idéntico. Es la solución del problema, el fin de la existencia.» Esta asimilación entre el destino de cada alma y la evolución del universo es muy familiar a Amiel, y una de las ideas madres de su filosofía personal, como la de nuestros grandes pensadores. Sin embargo, en él, al igual que en casi todos, vuelve a atacarle la angustia del misterio, y

(11) Idem. 12 de agosto de 1852.
(12) Idem. 12 de julio de 1876.
(13) Idem. 3 de abril de 1865.

la duda le muerde. Y entonces dice: «Sé lo que debes ser; el resto concierne a Dios.» (14). Y en eso encuentra la paz.

Por lo que se refiere al pecado, Amiel no se separa de las concepciones comunes en el cristianismo. Afirma que existe en nosotros un elemento satánico, un enemigo de cualquier ley, un rebelde que no acepta el yugo, ni siquiera el de la razón personal, y ese elemento es la raíz de todo pecado. La independencia, que es la condición de la individualidad, se convierte así, por abuso, en la pérdida del individuo, en todo caso, en su tentación permanente. «Lo que nos hace como somos, es lo que nos obliga a pecar.» (15).

Conviene observar, no obstante, que si la tentación es nuestro estado natural, el pecado no es por eso necesario. Consiste en la confusión voluntaria de la buena y la mala independencia; ahora bien, discernir eso se halla en nuestro poder. Pero es menester que no cerremos los ojos a los comienzos del mal porque sean pequeños; en esta flaqueza se encuentra el germen de nuestra derrota.

Conclusión: «El hombre ha de ser cultivado pacientemente para volverse prudente. Y el prudente debe ser probado para convertirse en justo. Y el justo debe haber reemplazado su voluntad individual por la voluntad de Dios para convertirse en un santo. Este hombre nuevo, este regenerado, es el hombre espiritual, el hombre celeste, del que hablan lo mismo los Vedas que el Evangelio, los magos que los platónicos.» (16).

Creemos que agradará a nuestros lectores el que añadamos a este breve análisis algunos bellísimos textos complementarios. En un autor como Amiel, la expresión es un elemento esencial del mismo pensamiento.

(14) Idem. 8 de diciembre de 1869.
(15) Idem. 23 de febrero de 1870.
(16) Idem. 4 de septiembre de 1855.

EL HECHO DEL MAL

... La vida es una serie de angustias, un calvario que no se asciende sino destrozándose las rodillas. Se distrae uno, se dispersa, se embrutece para sentirse dispensado de prueba, se apartan los ojos de la *vida dolorosa*. Pero siempre hay que volver a ella. (17 de julio de 1854.)

La muerte y el mal se arrastran en rededor de cada edén y algunas veces en su interior. De ahí la belleza trágica y la poesis dolorosa del destino humano. (14 de junio de 1858.)

EL MUNDO DE LO EFÍMERO

No necesito repetirme que la representación de este mundo pasa, todo me parece huir con las alas del águila, y mi propia existencia no es más que un torbellino que va a dispersarse. ¿Voy a morir? ¿Soy viejo? ¿Me hago filósofo? El abismo de las cosas eternas me parece estar próximo, tan cerca, que el amor de las cosas temporales y pasajeras me parece ridículo. ¿Para qué apegarse a lo que ha de acabar? Ya siento el hálito de la eternidad que roza mis cabellos, y me parece ver desde ultratumba el mundo de los vivos. (Doce de la noche del 21 de enero de 1866.)

FALSA PRIMAVERA

¡Ay, cuán temible es la primavera para los solitarios! Despiertan todas las necesidades adormecidas, renacen todos los dolores desaparecidos, y el hombre antiguo, derribado y atado, se levanta y empieza a gemir. Las cicatrices manan sangre, y cada herida lanza un lamento desgarrador. Ya no pensábamos, ya nos habíamos aturdido con el trabajo o la distracción, y de pronto el corazón, prisionero olvidado, se queja en su calabozo, y la queja sacude los cimientos del palacio en cuyo fondo se le ocultaba. (18 de marzo de 1869.)

DESENCANTO

La vida tiene mil necesidades, el cuerpo quiere la salud, la imaginación pide belleza, el corazón reclama el amor, el orgullo pide la consideración, el alma suspira por la paz, la conciencia llora por la santidad, y todo nuestro ser tiene sed de dicha y de perfección; e incompletos, vacilantes y mutilados, no podemos fingir la insensibilidad filosófica; tendemos los brazos a la vida y le decimos en voz baja: ¿Por qué engañaste nuestra espera? (18 de agosto de 1873.)

INQUIETUD Y CONFORTACIÓN DE LA INQUIETUD

Se hizo noche en mi alma. Todo es oscuro y confuso. No veo el sentido de mi vida; no hay resultados ciertos; no tengo conciencia de un talento, de una costumbre, de una máxima, y sólo percibo mi vacío y el deseo de no ser. ¡Oh, negro remolino! Y, no obstante, igual que los astros en el cielo, veo danzar los azulados átomos en el rayo que se filtra a través de los postigos de mis ventanas; y esta escala de Jacob arrastra mi espíritu a través de las magnificencias del universo; las golondrinas gorjean en el espacio; voces infantiles juegan en las galerías; estamos en julio, y muchas casas, en las cincuenta leguas cuadradas que me rodean, acogerían gratamente mi visita. Los libros, las montañas, el viaje, el espectáculo humano abriéronse ante mí y me llaman. Esta desolación muda, ¿no es un acceso de hipocondría, una locura, una ingratitud? ¿El no tener nada es no tener todo?

Este abatimiento ¿no es la ambición reconcentrada? Este desasimiento ¿no es enfado, es decir, despecho, insubordinación, casi rebelión? Acomodarse a la realidad, a sus imperfecciones y límites, convertir sus suspiros en fuerza activa y bienhechora, aceptar su suerte y su premio, reconciliarse con el prójimo y las circunstancias, tal como son, divinizar sus experiencias y descubrir una intuición paternal en las alegrías y

dolores que han tejido la tela de nuestros días, todo eso es el medio para recobrar la fuerza y la paz. (25 de julio de 1873.)

LA GLORIFICACIÓN PIADOSA DEL DOLOR

... esta mañana decía mi asistenta: «Dios no quiere que seamos dichosos.» Esta idea profunda, que resume toda la filosofía cristiana—pues es la glorificación piadosa del dolor—, ha descendido a la conciencia de los más humildes y de los inferiores. La desgracia la quiere Dios, luego el dolor es un bien. Esta prodigiosa paradoja se ha vuelto sencilla y hasta popular. Quiere decir que esta vida no es más que la prueba de nuestra paciencia y que la verdadera vida viene después. (8 de diciembre de 1869.)

UTILIDAD DEL DOLOR

... Del mismo mal puede sacarse el bien; se puede aprender, primero, a conocer, y después, a soportar las penas; puede instruirnos y depurarnos, discernir su verdadero deber; su verdadera fuerza y su punto de apoyo. ¿Es más verdadera la religión de la enfermedad que la de la salud? Sí, si se sostiene la prueba en que esta última fracasa; la fe que nos conserva la paz en la salud y en la enfermedad es más verdadera que la que obscurece con la huída de la salud, como una substancia que ha sido sometida a la prueba del agua y del fuego es más sólida que la que sólo lo fué a la del agua. (29 de marzo de 1854, por la mañana.)

MARAVILLA DEL CRISTIANISMO

¿Por qué el cristianismo ha sometido al mundo, si no por su divinización del dolor, por la transfiguración maravillosa del suplicio en triunfo, de la corona de espinas en corona de glo-

ria, y de patíbulo en símbolo de salvación? ¿Qué significa la apoteosis de la cruz sino la muerte de la muerte, la derrota del pecado, la beatificación del martirio, el *emparaisamiento* del sacrificio voluntario, el desafío al dolor?

«¡Oh, muerte! ¿Dónde está tu aguijón? ¡Oh, sepulcro! ¿Dónde está tu victoria?» A fuerza de estudiar los temas de la agonía del Justo, de la paz en la agonía y de la irradiación en la paz, la Humanidad ha comprendido que había nacido una nueva religión, es decir, una nueva manera de explicar la vida y de comprender el sufrimiento.

El sufrimiento era una maldición de la que huíamos; pero va a convertirse ya en una purificación, en una prueba sagrada enviada por el amor eterno, en una dispensación divina destinada a santificarnos, en un socorro que aceptará la fe, en una extraña iniciación a la dicha. (15 de abril de 1870.)

ENSEÑANZA DE LA ENFERMEDAD

Es preciso morir y dar cuenta de la vida; he ahí en toda su simplicidad la gran enseñanza de las enfermedades. Haz lo más pronto posible lo que tengas que hacer; vuelve a entrar en el orden, piensa en tu deber y prepárate para la partida, eso es lo que gritan la conciencia y la razón. La vida es corta y grande; nos ha sido prestada por cuenta de Dios, para el servicio del bien y para la felicidad de los demás. Se serio, salva tu alma, hazte la almohada de una buena conciencia para tu lecho de muerte. (17 de abril de 1860.)

EL MAL

¡Qué bien se percibe la infijable movilidad de todo! Aparación del ciclo de existencia que describan. (2 de abril de 1864.)
recer y desvanecerse, eso es la comedia del universo, es la biografía de todos los individuos, cualquiera que sea la du-

LA HUÍDA DEL TIEMPO

Oigo distintamente el ruido de las gotas de mi vida en el abismo devorante de la eternidad. Siento que huyen mis días, perseguidos por la muerte. Las semanas, los meses o los años en que me será permitido aún beber la luz del sol, no forman para mí sino una noche, una sola noche de verano, que no es nada puesto que pronto acabará. (11 de enero de 1867.)

RESIGNACIÓN A UNA MUERTE LENTA

La religión consiste en la aceptación filial de la voluntad divina, cualquiera que ella sea, con tal de que se la perciba distintamente. Ahora bien; ¿hay duda alguna en que la decadencia, la enfermedad y la muerte se hallan en el programa de nuestra existencia? ¿No se llama destino a lo inevitable? ¿Y no es el destino la designación anónima de lo que las religiones llaman Dios? Descender sin murmurar por la corriente de los destinos, recibir sin rebeldías la iniciación de los despojos sucesivos, de la degeneración sin límite, sin otro límite que el cero, he ahí lo necesario. La involución es tan natural como la evolución. Entramos gradualmente en las tinieblas y gradualmente salimos de ellas. El conjunto de las facultades y de los órganos, el aparato grandioso de la vida, vuelve a entrar, pieza por pieza, en la caja que lo guarda. Se comienza por el instinto, y es preciso saber acabar por la videncia; es necesario ver la propia decadencia y expirar. El tema musical, una vez agotado, debe encontrar el reposo y refugiarse en el silencio. (5 de enero de 1877.)

EL CAMPO DE LOS MUERTOS Y LA ESPERANZA

Acabo de pasar dos horas meditando en el campo de los muertos que veo desde mi ventana... Mi deseo de reposar aquí se acrecentó con esta visita... ¿Cuál es la idea común en todos

estos finados y qué flota sobre sus tumbas? La fe en la resurrección, la seguridad en la salud por Cristo. Los millones y millares de millones de criaturas que se durmieron con esta esperanza, pueden ser juguetes de una ilusión? Sería horrible pensarlo, cuando hubo inmensos sacrificios por esta ilusión y cuando se ha fracasado en la vida actual en provecho de una quimera ulterior. Pero no, esta esperanza ayuda a vivir mejor y consuela. No es una trampa. (26 de septiembre de 1873.)

LA ASPIRACIÓN HACIA DIOS REDIME NUESTRA NADA

Burbuja de aire que cabrillea un instante sobre la superficie de un océano agitado, nuestra vida va errante, indolente o inquieta, por encima de la tumba que le atrae. Bamboleados de la vida a la muerte, de Visnu a Siva, no somos más que seres efímeros en los cuales los años son segundos, en las semanas de la naturaleza. Nunca he sentido mejor la inanidad de nuestra existencia frente a lo eterno e infinito. Nuestra grandeza consiste en reducir esta vida a un punto para ofrecérsela al Ser, en arrancarnos al tiempo para convertirnos en ciudadanos de lo eterno, de lo infinito y de lo permanente, pasar del espacio al espíritu, del egoísmo al amor, del mal al bien, del mundo a Dios. Esta vida enfermiza y fugitiva basta para enseñorearnos de una vida eterna: es, pues, bastante grande. Nada es pequeño cuando el infinito allí alienta en germen; ahora bien, Dios está en nostros, y no pide sino vivir ahí... Abrirse a Dios para no morir, escapar a lo que pasa refugiándose en el centro del alma, sentirse inmortal y más grande que Sirio o que Aldebarán, regresar a su dignidad con reconocimiento, glorificar la vida humana, cuna de la vida suprema, reconocer en sí la parte de la nada y del ser: eso es el gran arte de vivir, en ninguna parte mejor compendiado que en la religión, ni mejor realizado que en el cristianismo. La vida mortal es el aprendizaje de la vida eterna, y la vida eterna comienza desde que no existe el yo egoísta, desde que Dios vive en nosotros. (2 de febrero de 1855.)

LA EVASIÓN DEL PENSAMIENTO, SU FRAGILIDAD

He amado demasiado la vida del pensamiento, he hecho demasiado de ella mi refugio, mi asilo, mi fortaleza; era como mi ídolo secreto; se rompe: la mano de Dios está sobre mí y me prueba. Dios me deja el resto: comodidad, holganza, independencia, familia a mi rededor, posición; sólo me prohibe un árbol del jardín, el árbol de la ciencia; felizmente, queda el árbol de la vida. Renuncia, toma tu cruz, despega tu corazón de todo lo que puede perderse, aprende a contentarte con poco, saborear los frutos del árbol de la vida, lo único necesario; haz esto y recobrarás la calma. (29 de marzo de 1854, por la mañana.)

ABANDONO CONFIADO

... Sólo una cosa es necesaria: el abandono en Dios. Entra en la norma y deja a Dios el cuidado de desenredar la madeja del mundo y de los destinos. (24 de abril de 1869.)

LA TRANSFIGURACIÓN DEL MAL

La maravilla divina por excelencia consiste en la apoteosis del dolor y en la transfiguración del mal por el bien. Rescatar por el amor la criatura libre para Dios y el mundo perverso para el bien; eso es la consumación de la obra creadora y es la voluntad eterna de la misericordia infiníta. Cada alma convertida es el símbolo de la historia del mundo. Ser feliz, poseer la vida eterna, estar en Dios y ser salvado, todo esto es idéntico; es la solución del problema, el fin de la existencia. Y la felicidad es creciente, como la miserie puede serlo. La dicha consiste en el eterno crecimiento de la paz inmutable; en el ahondamiento, cada vez más profundo, y en la posesión, cada felicidad es creciente, como la miseria puede serlo. La dicha no tiene límites, porque Dios no tiene fondo ni riberas, y la

dicha es la conquista de Dios por el amor. (27 de octubre de 1853.)

LA FELICIDAD EN DIOS

¡Gracias, Dios mío, por la hora que acabo de pasar en tu presencia! Reconocí tu voluntad, medí mis defectos, conté las miserias que tengo, y sentí tu bondad para conmigo. Sentí el sabor de mi existencia. Me diste tu paz. En la amargura está la dulzura; en la aflicción, la alegría; en el quebranto, la fuerza, y en el Dios que castiga, el Dios que ama. Perder la vida para adquirirla, ofrecerla para recibirla, no poseer nada para conquistarlo todo, renunciar al propio yo para que Dios nos entregue: he ahí un problema imposible y una sublime realidad.

Sin el sufrimiento no se conoce la dicha en realidad, y el redimido es más feliz que el elegido, y el pecador convertido experimenta una beatitud más divina que la felicidad de Júpiter. (27 de octubre de 1853.)

FELICIDAD ANTICIPADA

Se humilde, recogido y silencioso para oír en el fondo de ti mismo la voz sutil y profunda; se espiritual y limpio para entrar en comunión con el espíritu puro. Retírate a menudo en el santuario de tu conciencia íntima, entra en tu *puntualidad* de átomo para libertarte del espacio, del tiempo, de la materia, de las tentaciones y de la dispersión; para escapar de tus propios órganos y de tu propia vida; es decir, muere con frecuencia, e interrógate frente a esta muerte, como preparación para la última muerte. El que puede afrontar, sin estremecerse, la ceguera, la sordera, la parálisis, la enfermedad, la traición o la miseria; el que, sin temblar, puede comparecer ante la soberana justicia, es el único capaz de considerarse preparado para la muerte parcial o total. ¡Cuán lejos estoy de eso, y qué lejos se halla mi corazón también de su estoicismo! Hay que intentar desprenderse de todo lo que se nos pueda quitar;

hay que aceptar todo como un préstamo o un don, y solamente apegarse a lo imperecedero. (27 de septiembre de 1852, a las diez de la mañana.)

LA ETERNIDAD REABSORBE Y CURA EL TIEMPO

¿Acaso en la muerte, las delgadas capas del suelo, por ejemplo, cesarían de cubrirse y veríamos todo nuestro pasado a la vez? ¿Sería el paso de lo sucesivo a lo simultáneo, es decir, del tiempo a la eternidad? ¿Comprenderíamos, entonces, en su unidad, el poema o el episodio misterioso de nuestra existencia, deletreada hasta entonces, frase a frase? ¿Sería la causa de esta gloria que envuelve tan a menudo la frente y el rostro de aquellos que acaban de morir? En ese caso, existiría analogía con la llegada del turista a la cima de un elevado monte, desde donde se despliega ante su vista toda la configuración de un país, percibida antes por escapatorias y parcelas. Cernirse sobre su propia historia, adivinar su sentido en el concierto universal y en el plan divino, es el comienzo de la felicidad. Hasta entonces se había sacrificado uno al orden; ahora se saborea la belleza del orden. Se había sufrido con el director de orquesta; ahora se convierte uno en auditorio sorprendido y encantado. Sólo se había visto el senderillo en la niebla; un panorama maravilloso, perspectivas inmensas se despliegan de súbito ante la mirada deslumbrada. ¿Por qué no?

Conocer como no hemos sido conocidos, no sufrir más, no vivir más, ser, ser sin pecado, ser sin sombras, ser sin esfuerzo, tal es la esperanza cristiana, tal es el paraíso, tal es el cielo. Sería muy duro renunciar a este asilo que desea la fe. Esta promoción gradual, como recompensa de la prueba, es el sostén, el estimulante, el consuelo de una multitud de almas. El corazón resiste a la idea de un sacrificio sin retorno. La otra vida, la inmortalidad del alma, ¿no es, acaso, lo que libra de la desesperación a todos cuantos son víctimas de esta existencia, a los afligidos, a los calumniados, a los miserables, a los infortunadas de todas clases? (27 de febrero de 1877.)

LA RELIGIÓN, NECESARIA PARA LA FELICIDAD

El punto de vista religioso de una religión activa y moral, espiritual y profunda, es lo único capaz de dar a la vida su dignidad y toda su energía. Nos hace invulnerables e invencibles. La tierra podrá ser vencida únicamente en nombre del cielo. A quien sólo desea la sabiduría, le son acordados todos los bienes. Somos los más fuertes cuando somos desinteresados, y el mundo está a los pies de aquel a quien no puede seducir. ¿Por qué? Porque el espíritu es dueño de la materia y porque el mundo pertenece a Dios.

«*Tened valor*, dijo una voz celeste; *he vencido al mundo.*» (27 de septiembre de 1852, al mediodía.)

LA ESCUELA RUSA

LEON TOLSTOI
(1828 - 1910)

EN la época moderna, el alma rusa, mística y apasionada, parece haber sido la que, en Europa por lo menos, se ha preocupado de un modo más activo de nuestro problema. Alemania aportó a él sus teóricos sutiles, que otros europeos se encargaron de acrecentar; pero la convicción, aquí o acullá, no parecía muy ardiente, y si todos los pueblos han sentido emoción por las desdichas recientes y multiplicadas, quizá el clima ruso, tal como ha sido creado en parte, y en parte manifestado por hombres como Tolstoi o Dostoievski, sea a tal respecto el más preñado y el más significativo de nuestra era.

Todas las novelas de Tolstoi promueven problemas esenciales y eternos, y por encima de todos ellos el del mal. Las obras de Dostoievski lo acusan todavía más; es una obsesión, y en estos dos hombres, acompañados de Gorki, de Turgeniev, Chejov y otros más, el cielo y el infierno humanos aparecen constantemente a la greña.

Tolstoi hállase lejos de profesar una filosofía pesimista. Es discípulo de Rousseau y cree en la bondad original del hombre. Piensa que la vida es hermosa y buena por sí misma, maleada por nuestros errores y nuestros malos quereres. Llevad una vida, dice, según la naturaleza, evitad los ex-

cesos, trabajad, no exploteis a nadie, no mateis, no engañeis, amad, buscad todo lo que eleve nuestra vida, y conocereis la felicidad.

El pecado original no constituye a sus ojos nada más que una ficción; la vida tal como se propaga de generación en generación no es, en modo alguno, decadente y pecadora; es la verdadera vida, tal como Dios la ha hecho, que para que sea buena, basta con mantenerla en la voluntad de Dios. Toda la teología, por otro lado, no es más que una superfetación más o menos incomprensible. Hay que atenerse a concepciones «simples», que tendrán el riesgo, es verdad de volverse simplistas.

A este respecto, dícese con justeza de Tolstoi que su cristianismo es puramente nominal. Está apegado a la persona de Jesús y se nutre de algunas de sus máximas, aquellas que asimila pronto; pero, por otra parte, se acerca más al judaísmo, en cuanto que éste aún no ha llegado al cristianismo. Su concepción del bien y del mal se halla influenciada hasta el punto de diferir gravemente de los pensamientos cristianos. Lo que conserva de él, pertenece a su grandeza de alma despertada por la sublimidad del Evangelio.

Siempre ha tenido, desde su infancia, la obsesión de la muerte, y tanto más cuanto que no cree en otra existencia. Esta invención, dice, es obra de gentes que querían acaparar para sí los beneficios de la vida presente y vivir del trabajo de los demás. Jesús no ha hablado de esto (¡ Uno se pregunta cómo ha leído Tolstoi el Evangelio !). La vida eterna de que habla Jesús no es sino aquella de la humanidad en la cual se transporta y se borra toda vida individual. Hay un *reino de los cielos*; pero «el reino de los cielos sólo existe en el corazón de los hombres. El reino de los cielos no es si no la comprensión de la vida; es como el árbol de la primavera, que crece en medio de los elementos provistos por su propia substancia».

En estas condiciones, la muerte es triste. Por ello, describiendo a su amigo Feth la muerte de su hermano Nicolás, Tolstoi se expresa así: «Jamás he sentido en toda mi vida,

una impresión pareja. Tenía mucha razón; nada es peor que la muerte, y si se piensa que es el fin inevitable de todo lo que vive, menester será reconocer también que nada es peor que la vida» (1).

Esta obsesión del escritor era tan fuerte que en cierta época sintió la tentación «de escapar de ella mediante la bala o la cuerda». Pero eso no constituía en él una doctrina, era una fobía. Después de su «conversión», por lo menos, situó a la muerte en su puesto de sierva de la vida y no le profesa horror.

En lo que concierne al mal moral, su pensamiento se deduce de la afirmación siguiente: «Toda la actividad razonable del hombre ha consistido siempre en encender en la antorcha de la razón su impulso natural hacia el bien. El libre albedrío es no sólo una ilusión, sino una palabra huera de sentido, inventada por los teólogos y los criminalistas, y refutar esta palabra es pelear con los molinos de viento. Pero la razón que alumbra nuestra vida y nos empuja a modificar nuestras acciones no es una ilusión y no puede ser negada. Obedecer a la razón para realizar el bien, es la substancia de la doctrina de todos los verdaderos maestros de la humanidad, y ésa es también la doctrina de Jesús; ella es la razón, y es imposible por completo negar la razón haciendo uso de ella» (2).

Existe en este texto una curiosa mezcla, y, ante todo, un desconocimiento absoluto de lo que es el libre albedrío. Tolstoi entiende por tal no sé qué poder arbitrario y extraño a la razón, y lo que la sustituye con el nombre de tal «que nos empuja a modificar nuestras acciones», es el propio libre albedrío. En cuanto al empleo de la razón que consiste en alumbrar en el hombre «su impulso natural hacia el bien», es la expresión de una gran verdad metafísica; pues en la base, y por el impulso creador, el hombre tiende siempre y necesariamente al bien. Esa es la definición del que-

(1) Carta fechada en Hyeres, 17 de octubre de 1860.
(2) *En qué consiste mi Fe.*

rer. De tal manera que el propio mal jamás es elegido sino en vista de un bien, y si este bien no es a menudo más que aparente, hay que pensar que la apariencia es una realidad para aquel a quien se aparece. Pero sabemos que Tolstoi no lo entiende así. Para él, el bien al cual es conducido el hombre de modo natural, es el mismo bien razonable, y eso constituye una aberración. De igual modo, por bien fundada que estuviera la preocupación que mostró siempre por la educación de los hijos, su razón no es únicamente, como él cree, separar la mala educación que da una sociedad corrompida, sino de modo hermoso y bueno elevar la naturaleza hereditariamente adquirida, y ello desde su fuente adámica.

Tolstoi no es, pues, menos pesimista en lo que concierne a la naturaleza moral del hombre que en lo que se refiere a su naturaleza física y su destino. Cuando especula sobre el sufrimiento, lo considera como una condición de vida, ya se trate de la vida animal o de la vida humana, de la vida material o de la vida moral. Es un elemento de conservación y de progreso entre el ser viviente; es una instrucción y un elemento de formación para la vida espiritual. Sin él, el hombre se ignoraría a sí mismo y no podría alcanzar su fin. No es menos, un deber de suavizar cuanto podamos el sufrimiento de los demás; pues el amor es la gran ley de la vida. El renunciamiento de sí mismo es su condición exigente, y el mal moral no consiste sino en la negativa de someterse a esta ley del amor a la cual nos inclina nuestra naturaleza razonable cuando adquirimos una conciencia real de nosotros mismos.

El sentimiento del bien y del mal así comprendido se funda necesariamente sobre una fe. Se trata de responder a esta cuestión; «¿Por qué existo, y cuál es la relación entre el mundo infinito y yo?» Sin esto, no puede ser fundado ningún valor bueno o malo. Sobre lo cual Tolstoi distingue tres formas de creencias a las que da nombres enteramente arbitrarios, pero no importa. Existe la forma *pagana*, que no considera el fin de la vida sino bajo su forma individual y deja con ella al mal un campo inmenso. Existe la forma *colectiva*,

que subordina la personalidad al bien de la familia, de la raza o de la nación, y ahí también son de preveer frutos considerables en el sentido del mal; pues los grupos son egoístas y, a menudo, perversos, tanto más que los individuos. Finalmente existe la forma *cristiana* o *divina* que subordina toda vida, individual o colectiva, a la voluntad de Dios, ley soberana de los seres, síntesis del bien y supresión universal del mal. Ahí radica la verdad de la vida y la única religión. Sólo cuando esta verdad religiosa sea aceptada y puesta en práctica reinará la verdadera civilización.

Resulta de eso que el mal debe ser combatido, pero con los medios del amor y jamás por la fuerza. El amor es el verdadero enemigo del mal. Por el contrario, la resistencia agrava el mal y muy pronto le hace irremediable. «Igual que el fuego no extingue el fuego, así el mal no puede extinguir el mal. Sólo el bien, al hacer frente al mal, sin sufrir el contagio, triunfa del mal. Y en el mundo interior del alma humana, eso es una ley tan absoluta como la ley de Galilea, aún más absoluta, más clara y más inmutable» (3).

La *no-resistencia al mal* es, por este hecho, una pieza capital de la filosofía de Tolstoi. Reprocha al cristianismo histórico el haber sido en este punto infiel a Jesús, que en el *Sermón de la Montaña* es formal, según dice, en la denegación de toda violencia. No distingue entre el espíritu y la letra, entre la forma paradójica (*si tu ojo derecho es para tí ocasión de pecar, sácale y arrójale fuera de tí; y al que quiere armarte pleito para quitarte la túnica, alárgale también la capa*) (4), y el fondo que debe ser retenido. Sobre todo no distingue entre la defensa de su interés egoísta, al cual es bueno renunciar, y la defensa del bien que muy a menudo, ¡ay! no puede procurarse sino mediante la fuerza.

Con esto, no puede impedir de saludar al paso fórmulas como ésta, con la que uno sufre al verla unida a tonterías:

(3) Idem

(4) Mateo, v. 29. 40.

«La marcha de la humanidad hacia el bien se realiza no por los tiranos, sino mediante los mártires».

Sea lo que fuere de ello, Tolstoi, profundamente penetrado de su principio, se revuelve con violencia contra una sociedad que se halla fundada sobre un principio completamente contrario. La sociedad actual pretende defender la justicia; pero, en realidad, consagra el derecho del más fuerte, y, aun cuando fuere justa en la intención, emplea medios de violencia y de coacción que agravan el mal en vez de curarle.

De ahí procede en Tolstoi una doctrina anárquica que no hace más que exasperarse a lo largo de su existencia. Para él estas dos cuestiones aparecen ligadas o, mejor aún, no forman más que una. No puede darse uno, a la vez, al amor y a la sociedad actual. Para practicar el primero, hay que romper con la segunda, hasta que llegue a ser lo que nunca hubiera debido dejar de ser: una sociedad de hermanos. Para esto se necesita un ardiente apostolado, y nuestro reformador se dedica a ello, pero se siente paralizado por los reproches que él mismo se dirige por pactar con esta sociedad a la que execra y con el fin de aprovecharse de ella. Sus invectivas con él mismo adquieren a veces la forma de una confesión pública cuyo exceso es demasiado evidente para engañar a nadie. «He devorado el fruto del trabajo de los campesinos, he castigado a mis mujiks, he engañado, he sido corrompido. La mentira, el robo, los adulterios de todas clases, la embriaguez, la violación, el asesinato..., no existe crimen que no haya cometido». ¿No creeríamos que se trataba de un verdadero criminal? A decir verdad, la vida de Tolstoi en su conjunto es recta y pura. Pero llama asesinato a su valentía militar, robo al uso que hace del derecho de propiedad, embriaguez al hecho de beber vinos y licores, mentira al prudente disimulo de sus secretos. Ha «castigado a sus mujiks»; ¿pero fué injustamente? No lo dice, pues para él, es lo mismo. No es su vida habitual la que es culpable, sino su doctrina la que no se haya a punto, aun cuando sea elevada y generosa.

En lo relativo a patrias y autoridades sociales, no se anda con chiquitas: «El mundo humano con sus diferentes Estados y religiones ha de ser cambiado de arriba a abajo. Todos los poderes humanos deben desaparecer» (6). «El patriotismo es la esclavitud» (7). E igualmente ocurre con la violación del precepto del amor; es también la destrucción del bien y la perpetuidad del mal; pues éste no se vence y la ley del amor no es obedecida si el hombre no considera al hombre como su hermano y las fronteras como invenciones diabólicas. La doctrina del amor es incompatible con el Estado, sus procedimientos de coacción, sus impuestos, su policía, sus leyes dictadas por la codicia, sus tribunales, sus prisiones, sus ejecuciones, sus instituciones de fuerza armada, sus guerras, etc.

Gracias a la sociedad, los ricos, los poderosos súbense sobre la espalda de los demás y los aplastan. Dicen a los pobres que están llenos de conmiseración por ellos y tratan de liberarles de sus males; pero con eso quedan sobre su espalda y les aplastan siempre; inventan teorías y supersticiones para tenerlos bajo su yugo. De buen grado diría Tolstoi, al modo de Proudhon, pero generalizando su fórmula: La sociedad, ése es el mal.

En estas condiciones, la humanidad no puede verdaderamente vivir. De ahí tantos suicidios. De ahí el reino de atroces o ridículos medios de evasión: el alcohol, el tabaco, el opio, el juego, tantos otros de embrutecimiento que impiden al hombre quemarse el cerebro inmediatamente o arrojarse en los últimos crímenes.

Semejante situación le parece a Tolstoi de tal manera afrentosa que llega a ver en ella una verdadera paradoja. Pues, al final, todo hombre de corazón no puede dejar de sentirse horrorizado ante todo cuanto ocurre a su alrededor, y, sin embargo, se somete. La costumbre es la única justificación de semejante inercia; la conciencia no aparece allí para nada; inclínase ante el mal a despecho de sí misma.

(6) *Los Evangelios.*
(7) Idem.

¿Qué hacer en estas condiciones cuando se ha visto la verdad? Arrojarse al agua y probar, mediante obras, lo que no sabríamos persuadir por el razonamiento sin exponernos a réplicas que tienen apariencias para ellas.

A esta persuasión llega Tolstoi al final de su vida, y que explica su fuga insensata y trágica. Pero la doctrina data de lejos en su alma. En su escrito titulado *La salud está en vosotros*, leemos lo siguiente: «La situación de la humanidad con sus fortalezas, sus cañones, su dinamita, sus fusiles, sus torpederos, sus prisiones, sus horcas, sus iglesias, sus fábricas, sus aduanas, es, realmente, terrible. Pero ni las fortalezas, ni los cañones, ni los fusiles tiran por sí mismos; ni las horcas cuelgan; las iglesias no engañan a nadie solas. Todo eso se hace por los hombres. Y cuando los hombres comprendan que no conviene hacerlo, todo eso ya no existirá. Ya comienza a comprenderlo, si no todo el mundo, por lo menos los hombres de vanguardia, aquellos a quienes seguirán los demás. Pues dejar de comprender lo que se ha comprendido una vez es imposible. Y lo que han comprendido los hombres de vanguardia, pueden y deben comprenderlo los demás».

¡Es admirable el poder de ilusión de este hombre! Lo que le apoya, es la dosis de verdad considerable que se encuentra en sus dementes conceptos. Nos inclinamos ante esta lealtad y esta generosidad. Es lamentable que la utopía lo haya dañado todo, y que el rechazo de todo cuadro de pensamiento, de toda autoridad doctrinal en materias tan complejas y tan importantes hayan llevado a este hombre de una imaginación poderosa y de una conciencia tan elevada a divagar y a inutilizar en gran parte su acción.

La objeción esencial que puede oponérsele, a su consideración, es ésta: ¿Qué puedo yo contra todos? En efecto, responde; el hombre de la sociedad actual, si se sitúa desde el punto de vista de su felicidad individual, tiene razón de someterse en lugar de resistir. Pero si consiente en situarse desde el punto de vista del bien humano y no del de su propio bien, concluirá de otra manera. El se dirá que toda re-

forma moral se hace no por la intervención de una sociedad corrompida, sino por iniciativas individuales, uniéndose una a otra, jugando el papel de fermento y arrastrando al final a la masa. ¡Haz lo que debes, y sucederá lo que haya de ser!

Pertenece a cada hombre decirse, una vez bien asentado en la verdad: Yo no debo más obediencia que a la ley del amor. Yo no debo oponerme al mal por el mal. No tengo necesidad ni del Estado, ni de sus instituciones tiránicas. Soy hermano del extranjero como del que se dice mi conciudadano, y, como consecuencia, no tengo que pagar ni el impuesto, ni hacer el servicio militar para preparar una guerra que condeno de antemano, etc. Esto bastará para regular su conducta. Que otros hagan lo propio y el problema del enderezamiento del mundo se hallará en vías de solución. La verdad es contagiosa, porque en nosotros está el germen de ella.

Después de todo, no existe más diferencia entre lo que es y lo que se trata de obtener, que entre lo que fué otras veces y lo que es hoy. Los primeros hombres no tenían ninguna idea de nuestras combinaciones sociales, y hubieran tratado de soñadores a aquellos que hubiesen propuesto su visión. No hace tanto tiempo que la esclavitud, tan opuesta a los principios cristianos, parecía a los cristianos más eminentes indispensable para el funcionamiento social. Ha sido menester llegar al siglo XVIII para descubrir la posibilidad de la reforma. Lo esencial para que se impongan las ideas nuevas, es que se expresen claramente y que se muestren encarnadas en algunas elevadas conciencias. Es menester, dirá más tarde Henri Bergson, suponer resuelto el problema. Sería tiempo, dice Tolstoi, de poner fin a estas horribles prácticas de violencia, y eso es asunto de un grupo escogido pensante y actuante que no puede dejar de surgir. Que comiencen los mejores. La conciencia de uno solo puede cambiar la de un pueblo. Y Tolstoi da como ejemplo a Jesús, que para él es simplemente hombre, y, sin embargo, ha cambiado el género humano.

Y que no vengan a decirnos, avancemos progresivamen-

te; el tiempo hará su obra poco a poco. Obrar así será tejer la tela de Penélope. La doctrina es absoluta; debe ser aplicada tal como es. Lo absoluto de la aplicación es la condición *sine qua non* de la eficacia del remedio. Si todo el mundo aceptase la verdad, el mal sería vencido al instante falto de alimento que le entretuviera. Si una mayoría consintiera en ello, arrastraría la masa y establecería sobre ella, y a despecho de ella, el poder del amor. Si un grupo escogido solamente se levantara para este pacífico combate, su influencia sería tal que, poco a poco, la masa quedaría ganada y el mal definitivamente vencido. En resumen: el mal no puede ser reducido más que por el bien y mediante la intransigencia del bien, que no consiente en apartarse de sí mismo.

Sólo podemos decir: eso es algo hermoso, y loco, y terminar con una simpática sonrisa.

FEDOR DOSTOIEVSKI
(1821-1881)

Fédor Dostoievski es muy diferente de su gran compatrioto. No es menos un representante cumplido del alma rusa, y a tal título no puede dejar indiferente a un alma cristiana. Se le ha llamado el psicólogo más profundo que se haya expresado en la novela, y, aun cuando tales juicios sean siempre aleatorios, no sabríamos contradecirlo abiertamente. Ahora bien: la cuestión del mal se halla en primerísimo plano en sus preocupaciones; jamás se aleja de él, hasta cuando templa y modera su ardor trágico. Raros son los escritores que han penetrado como él en el dolor del mundo, el dolor de la humanidad, y si me atreviera a decirlo, por lo menos en lo que a nosotros respecta, en los destinos de Dios. Que él lo lleva todo a sus extremos y hace casi irrespirable la atmósfera a su alrededor, es cierto; pero su visión es auténtica; es un lado de las cosas, y ¡qué bueno es explorarlas conducido por semejante vidente!

Una intriga novelesca no le interesa jamás por sí misma.

Lo que le atrae es la realidad humana en sus profundidades, y la realidad humana es para él la espiritualidad pura, a saber, las relaciones espirituales del hombre con Dios, con los demás hombres y con las potencias secretas. Por esta razón siempre ahonda en las fuentes del mal. No describe ambientes ni personajes con un sentimiento objetivo, como hacen los novelistas corrientes, como hace hasta Tolstoi. Pone de relieve, bajo la capa de sus personajes, su propia alma en sus diferentes aspectos, y se encuentra conque fuera de las particularidades que se refieren al carácter ruso, se trata del alma humana sorprendida solamente en sus oscuros fondos, sus tendencias inconfesadas, sus movimientos secretos. Igualmente, elige temas donde pueden manifestarse estos movimientos del alma profunda que disimula la vida corriente. Busca situaciones anormales: la semi-inconsciencia, la locura, el crimen. Este novelista es un psiquiatra y un criminalista nato. Ha superado a estas ciencias en su forma actual. El especialista puede consultarle y se reconoce en él.

La lucha del bien y del mal es tan ardiente en su alma, que ha podido atribuírsele una especie de dualismo doctrinal, de maniqueísmo latente. No es nada de eso. La doctrina religiosa de Dostoievski es correcta. Lo que ocurre es que la unidad humana, trastornada por el pecado original, es a sus ojos, el teatro de un drama con peripecias temibles, oscuras y prometedoras de punzantes dolores. Nos propone un universo de ideas, cada una de las cuales representa una carga de dinamita capaz de provocar destrucciones de las que seguirá apasionadamente el destrozo, o de causar las reparaciones de las que habrá sido condición el propio destrozo.

Este cerebro es un valor; los pensamientos no se deducen en él unos de otros, no se encadenan; explotan, y su valor de vida ardiente es siempre lo que es estimado, discutido, impuesto en seguida al lector por una presentación artística equivalente a una provocación.

La aplicación al problema del mal de semejante estado de espíritu no puede dejar de ser instructiva y cuando se recuerda que este hombre ha sido revolucionario; que ha

sido condenado a muerte y ha creído en su ejecución hasta el último minuto; que ha conocido la cárcel durante cuatro años, viviendo en medio de miserables y bandidos; que ha frecuentado a continuación todas las sociedades y ha profundizado en todas las fuentes, como Shakespeare, hay que darle audiencia, en lo tocante a las formas raras y los tortuosos caminos del mal.

¿Cómo le considera después de haberse desprendido de él, mirándolo desde la altura, en filósofo, esperando que le describa la marcha? Para él, Dios no causa el mal; pero lo permite en razón de su elevado valor en favor del bien. Los que dicen: El mal existe, luego Dios no existe, debieran decir mejor: Existe el mal, luego Dios existe; pues la existencia del bien sólo llevaría a divinizar el mundo y abogaría por la inutilidad de Dios. La presencia del mal prueba el carácter limitado, deficiente, contingente de la realidad creada, que exige así una Perfección que la explica.

Aplícase esto muy particularmente al hombre. Si no existiera el mal moral, obra de la voluntad pecadora, el hombre, al gozar de lo que los místicos llaman la *libertad de los hijos de Dios,* creería poder pasarse sin él; se haría Dios, mientras que la experiencia de su libertad pecadora le obliga a reconocer su dependencia. Es libre a imagen de Dios; pero le queda por conquistar a Dios. ¿En qué consiste propiamente el mal humano? En turbar libremente el plan divino en el uso de sí propio o en el manejo de las cosas. Hay una *Sophia* que preside el orden natural; el pecado aporta a él una perturbación. Su efecto en nosotros es disociar nuestro ser interior y crear en él un polizoísmo destructor de nuestra unidad espiritual. Tal es lo que representa, en la obra del novelista ruso, la imagen del *Doble,* que con tanta frecuencia aparece. El pecado es para él esencialmente feo, y hasta ridículo, en cuanto que, como caricatura de Dios, sustituye a su imagen.

El mal existe; pero el fin de la vida humana sobre la tierra es, a través del mal, llegar a la feliz liberación y, en relación con los vínculos existentes entre nosotros, a «la gran-

de, universal armonía, al acuerdo definitivo y fraternal de todas las razas de la tierra bajo la ley evangélica de Cristo» (8). Hay una solidaridad de la naturaleza y del hombre en el bien y en el mal, para el pecado y para el perdón. «En verdad, cada cual es culpable delante de todos, para todos y para todo». «Pájaro de Dios, alegre pájaro, perdóname, porque también he pecado con respecto a tí, y si pequé hacia todos, todos me perdonarán. He aquí el paraíso» (9). Esto significa que el paraíso, para Dostoievski como para todos los pensadores cristianos, consiste en la armonía final de todos los seres unidos a su Fuente primera, que es también su fin. Además, el escritor no admite que para el bien de su universo Dios sacrifique la menor criatura razonable. El sufrimiento de ésta debe justificarse en sí misma, por ella misma. En esto también es cristiano Dostoievski.

Sólo que ello aparece lejos; el plan creador ha sido trastornado. El pecado original es una realidad formidable. En ninguna parte más que en la obra de nuestro novelista se exponen los efectos. Rousseau tiene razón, en parte, al atribuir los males humanos a la deserción de la naturaleza. Al sepultarse en las ciudades donde se lleva una vida ficticia, expónese uno a la invasión de pensamientos locos, de sugestiones criminales. Pero el fondo de las cosas no está ahí; hay que ahondar más. Se trata, en suma, de la ruptura del hombre consigo mismo y con su Dios. El hombre, dotado de libertad, ha desertado la vida del bien y ha transformado su libertad en arbitraria. Caído en el mal, se ha convertido en su esclavo. Necesita remontarse hacia la verdadera libertad, que es la libertad en el bien, y no lo puede sino a través de un sufrimiento redentor; por eso Cristo, que representa a todo hombre, ha debido hacerse hombre de dolores y nos invita a seguirle para cooperar con él en nuestro propio rescate y en el de la humanidad. Se vé que Dostoievski, a diferencia de Tolstoi, se mantiene en todo ello dentro de los

(8) *Diario de un Escritor.* T.º III, pág. 305.
(9) Relato de Zosima en *Los Hermanos Karamazov.*

caminos cristianos. En estos caminos igualmente, aun cuando con un poco de fantasía, se encuentra lo que dice de las relaciones humanas con la vida animal a consecuencia del primer pecado. «El mujik pega encarnizadamente al caballito que va cargado; pega sin saber lo que hace; golpea sus tiernos ojos»; ahora bien, las relaciones edénicas eran muy distintas: «Mira al caballo o al buey, considera su fisonomía; ¡qué dulzura, qué apego hacia su amo, qué mansedumbre, qué confianza, qué belleza!» (10). Hoy todavía, ¿no existe una secreta armonía entre la naturaleza viviente y el estado de nuestras conciencias? «Los pájaros, y el niño, y cada animal que os rodea se sentirían más a gusto, si vosotros mismos estuviérais más conformes con la belleza de vivir» (11).

Habiendo rehecho a su manera la historia de la caída y descrito sus consecuencias bajo la forma de un sueño, Dostoievski hace pronunciar a su héroe estas palabras tan características de sus propias tendencias: «¡Marchaba entre ellos retorciéndome las manos y lloraba sobre ellos; pero los amaba tal vez aún más que antes, cuando sus rostros no conocían el dolor y eran inocentes y tan hermosos! Me puse a amar su tierra que ellos mancillaron más aún que en los tiempos en que era un paraíso, únicamente porque el dolor había aparecido en ella» (12). Eso no constituye en el pensamiento del autor, un dolorismo inhumano; es una consecuencia de esta convicción, como, sin duda, la caída es un alejamiento de la vida y un acercamiento de la nada; pero que al mismo tiempo es un paso adelante en el sentido de las más profundas posibilidades del hombre y de su último saludo. Existe en eso una idea maestra sobre la cual hemos de volver. Pero desde ahora parece que el universo de Dostoievski será una cosa muy distinta al de la antigüedad griega, y hasta el de los clásicos franceses, tan a menudo influenciados por las visiones antiguas. El hombre que concibe no

(10) Palabras de Mitia en *Los Hermanos Karamazov*.
(11) Idem, palabras del Staretz Zosima.
(12) «El sueño de un Hombre ridículo», en el *Diario de un Escritor*, tomo III.

es el animal racional aristotélico, ni el pensador cartesiano, es un ser misterioso en cuya superficie se manifiestan los fenómenos que se llaman normales y que se calculan, se clasifican, y realizan un destino «razonable», pero cuyas profundidades aparecen llenas de irracionalidad, de tendencias hacia el desarreglo y la anarquía del querer, el sufrimiento y la catástrofe.

Dostoievski vé esto en Rusia, y lo conoce bien; pero pretende verlo también como humano, y, a decir verdad, son muchos aspectos auténticos de la vida los que nos descubre. Los elije, los aisla, los abulta hasta la exageración, pero no los crea. También es humana la psiquiatría.

Una de las características más profundas del personaje pecador en Dostoievski, es la de ejercer en el amor del mal una especie de frenesí de la libertad, una voluntad de lo inverosimil y de lo excesivo, fuera de lugar, mediante el cual el hombre se afirma en su autonomía, desafiando al cielo y a la tierra y hasta su propia felicidad. Poder hacer bien y mal a uno mismo, maquinar ásperamente su pérdida, y esto de modo arbitrario, sin motivo en lo que respecta a otro y a sí propio, sencillamente porque lo quiere y que la potencia de este querer sea tanto más evidente cuanto no se vea arrastrado por un peso, ¿no es ser eminentemente libre, no es ser admirablemente suyo? Todo ello es locura, si se quiere; pero el orgullo libertino se acomoda con la locura como con lo demás y esto existe en la naturaleza.

El héroe de Dostoievski quisiera sentirse libre de no haber nacido. De buen grado dirá con Childe Harold: «Lo que me parece odioso en la naturaleza, es el que constituya a pesar mío un eslabón de la cadena de los seres». Al no poder elegir en el momento de la partida, quiere, por lo menos, sentirse libre de toda norma, de todo cuadro social, de toda ley. Lo arbitrario constituye su ley, puesto que es el mismo, lo mismo en tanto que libertad pura.

El hombre ama naturalmente lo infinito, y no existe infinito en el propio pecado, ese infinito que es inseparable del acto libre. Equivocarse de infinito no es más que un error

transitorio, quizá. El infinito verdadero se halla en la misma línea; un poco más lejos, y detrás, el dolor. He ahí por qué el novelista se niega a envilecer el mal, aunque le condena más severamente que nadie. Vé en él, como en el bien, una manifestación de lo que hay en nosotros de más profundo. Yo obro arbitrariamente: luego existo, y si existo espiritualmente, hay recurso; a través del sufrimiento que el mal provoca siempre, llegaré al bien. Mi infierno particular es para mí un presagio del cielo. He ahí por qué colocado entre la adoración y el sacrilegio, el héroe de Dostoievski elige por instinto el sacrilegio, para llegar, a través del sufrimiento, a la adoración.

Ni que decir tiene que será menester pagar. La concepción del mal y del crimen que se forja Dostoievski es profundamente hostil a la que tendía a generalizarse en su tiempo, a saber, que el crimen es una idiosincracia, o el efecto del estado social que obra sobre el individuo, de tal modo que la idea de castigo no tenía base, si no era una vaga idea de defensa, sin carácter moral. Para él, que cree apasionadamente en la libertad individual y en la responsabilidad, semejante teoría daña al hombre; a veces tiende a tratarle envileciéndole. De buen grado hubiera exagerado la apelación a las severidades vengadoras, viendo en ello un homenaje a la dignidad humana. Tal es lo que ha movido a hablar de su crueldad, quizá no sin razón; pero vemos a qué elevada idea del hombre se ligaba esta manera de sentir. No quiere que el hombre se rebaje hasta sentirse juguete de circunstancias exteriores; debe tener en su mano y reivindicar su propio destino. Si no lo hace, es la falsa indulgencia de la cual habrá sido objeto quien tal vez fuera la causa. «Sólo nace el cinismo en el corazón de un criminal redimido demasiado fácilmente».

Por lo demás, el castigo exterior es, ante todo, un símbolo; la verdadera sanción del mal, para Dostoievski, está en lo interior. El hombre que abusa de su libertad trabaja contra él mismo y experimenta en él los efectos de su prevaricación. Su conciencia tiene con qué castigarle de manera

más severa que la ley. Esta procuraría al culpable más bien una especie de apaciguamiento y liberación. Sin esto, las sanciones de la ley podrían convertirse en odiosas; pues no tienen una medida común con las verdaderas responsabilidades de un alma. Esto es lo que manifiesta con gran fuerza el desenvolvimiento del proceso de Mitia Karamazov. Pero el alma misma, ansiosa de liberarse del mal, se ofrece a los embates de esta justicia imperfecta a fin de encontrar su propio descanso (13).

Esto es tanto más cierto cuanto que se trata de culpabilidades más trágicas. En la confesión de Stavrogrin, personaje de *Los Endemoniados,* el efecto de perversión demoníaca es tan poderoso que el mal adquiere en él una grandeza atroz. Se piensa en Baudelaire. El novelista ruso se complace en estos extremos de la vergüenza y nunca cree haber llegado bastante lejos, y descendido bastante bajo. Y, en verdad que sus evocaciones no son nada tentadoras; toda la lubricidad intencional se halla muy lejos de él; son espantosas, y lo que quiere sacar de ahí es la necesidad exasperada de redención; pues para él eso es lo cierto; el hombre, y el arte no hace más que evidenciar lo que recubre un ligero barniz de civilización o de conveniencia. El artista ilustra aquí, a su modo, la palabra de San Agustín: «Todo hombre puede hacerlo todo».

Pero, ¿por qué ensañarse así en describir el mal? También existe el bien. Sí, pero el bien no es interesante; es normal, y a nuestro psicólogo no le gusta más que sondear los abismos. Un hombre que mata a su padre con la intención y se arregla para hacerle ejecutar por otro, el cual parecerá y hasta creerá obrar espontáneamente; un bárbaro que viola a una niñita y aguarda en la pieza contigua a escuchar su último aliento para afirmar luego que se ha ahorcado por desesperación, esto sí es interesante, y más interesantes son aún el lento caminar del mal en tales conciencias desviadas, el choque de rechazo del remordimiento y las con-

(13)—Cf. *Diario de un Escritor,* t. III.

secuencias primeramente catastróficas, y, después, tal vez bienhechoras. Existe un camino desde el infierno terrenal al cielo; pero zigzagueando, con un zig-zag de pólvora.

Sería gran error adjudicar a Dostoievski esta tesis que con tanta frecuencia se ha sostenido en nuestros días, a saber, que el mal es una experiencia para tentar, un enriquecimiento que procurarse, a título de etapa en una evolución hacia el bien. Nada está más lejos de su pensamiento. El mal es el mal, y quien se entrega voluntariamente a él prepara no su ascensión, sino su esclavitud; está destinado a caer cada vez más bajo. Queda de cierto que mediante Dios se aprovecha uno del mal; pero es a condición de odiarle, y esta condición no queda cumplida cuando se hace de ella objeto de cálculo. El mal no hace de bien sino por el sentimiento que de él se tiene, y plantear deliberadamente un acto con vistas a tener el sentimiento suyo, es, sencillamente, absurdo. Semeja a dos amigos que decidieran regañar con el fin de hacer más grata la reconciliación. Verdad es, sin embargo, que se está más unido después de haber tenido algo que perdonarse; no obstante, quien hace un cálculo de esta ley del amor es enemigo del mismo.

Por una razón muy semejante, Dostoievski se encuentra en los antípodas de Nietzsche, que autoriza al superhombre para aplastar a los débiles con vista a realizar sus grandes fines. No hay fin contra la ley, y la ley es el respeto y el amor del hombre imagen de Dios, en cualquier grado de decadencia que se encuentre. Tal es, precisamente, el tema de *Crimen y Castigo,* donde se hace ver que la criatura más degradada, hasta la más perjudicial no puede ser sacrificada a un pseudo progreso de la humanidad; pues este progreso aleatorio y vago no representa más que una idea abstracta, mientras que una persona humana es una cosa concreta y sagrada. Quien desconoce esta regla, como el Raskolnikov de la novela, deberá reconocer al final que no solamente no ha realizado el superhombre, sino que él mismo se ha matado en lugar de su víctima.

Verdad es que ciertos críticos se han equivocado ahí so-

bre la intención del autor. Atribuyen a Dostoievski el constituirse en el abogado de Raskolnikov a favor del superhombre. Eso es un contrasentido. El autor refuta a Raskolnikov mediante el juez de instrucción Zametov, que le plantea irónicamente la cuestión siguiente, bastante embarazosa, en efecto: ¿En qué pueden reconocerse esos hombres extraordinarios a quienes dispensáis de la ley común? ¿Traen al nacer su certificado en forma de signo particular? Convendría darles un vestido aparte; pues en caso de confusión el error sería grave. Y dígame—prosigue—, ¿hay muchas gentes de esas? Si las hay, confesad que esto no marcha sin contrariedad. Raskolnikov no vé dificultad en todo ello; pero es claro que el autor la vé y no endosa, en modo alguno, la teoría subversiva. Es lo que Berdiaev ha precisado muy bien, entre otras cosas (14).

En *Los Endemoniados* vuelve a recogerse el tema, aplicándolo a las superhumanidades tanto colectivas como individuales. Percíbese ahí toda la inhumanidad y el horror del pretendido humanismo marxista, que rebaja al hombre al estado de instrumento de una idea arbitraria, que consiste en hacer del hombre un Dios. No hay más que un Dios, y él sólo dispone de la vida humana. Quien pretenda arrogarse este derecho a su puesto es enemigo de toda la creación.

Siempre ocurre que, según Dostoievski, el bien del alma no puede ser alcanzado sino por ministerio del sufrimiento, que es la razón natural del pecado. De ahí resulta una casi necesidad de éste para el bien mismo de quien le perpetra. Así es como nuestro pensador se representa el caso tan controvertido y tan misterioso del pecado original. ¿Por qué el Dios eterno y eternamente clarividente ha permitido semejante caída en el origen mismo de su obra? Porque su levantamiento mediante el dolor debía llevar más alto que éste a la humanidad generosa, en unión con su Redentor. Tal es, en suma, la tesis de la liturgia cristiana; «¡Oh feliz culpa! ¡Oh pecado de Adan, verdaderamente necesario... !»

(14) Cf. Nicolás Berdiaef, *El Espíritu de Dostoievsky*. 1929. Ed. Sant-Michel.

Dostoievski, dice André Gide, «ha estado atormentado toda su vida por el horror del mal y por la idea de la necesidad del mal». «Nos da a entender que el hombre nunca está más cerca de Dios que cuando alcanza el límite de la angustia. Entonces es sólo cuando lanzará este grito: *Señor, ¿a quién nos dirigiremos? Tú tienes las palabras de la vida eterna*» (15).

Paradógicamente, conviene confesarlo, el novelista ruso aplica su teoría del pecado al misma ateísmo, ese pecado del espíritu que con tanta frecuencia se halla en relación con el del corazón. «Un ateísmo completo, dice, ocupa el antepenúltimo escalón del punto culminante de la fe perfecta». Si lo franqueará o no, añade, eso es otra cuestión; pero esto es mucho mejor que la indiferencia.

En cuanto a las disposiciones que suponen una iluminación del alma mediante este giro, en lo referente a los estados intermedios que se proponen, uno se puede dar cuenta de ellos por lo que dice al criminal Stavroguin el santo monje Tijon: «Si tenéis fe en que podéis perdonaros a vosotros mismos y obtener el perdón mediante el sufrimiento; si os proponéis un fin semejante con fe, entonces ya sois creyente. ¿Cómo habéis podido, pues, decir que no creéis en Dios?» (16). Es que para Dostoievski el alma inmortal es, en el hombre, el testigo de Dios. Quien verdaderamente cree en su alma, cree en Dios, y el que es fiel a su alma, es fiel a Dios, aunque no le conozca por su nombre.

Después de todo esto, es inútil decir que, a los ojos de Dostoievski, la creencia religiosa es indispensable para la solución del problema del mal y la vida religiosa para su curación. No cree en la vida racionalizada, en el paraíso socialista tan en favor en su época, en el progreso regular y creciente cuyos profetas ve a su alrededor. Lo que llama «el hombre del subsuelo», el desgraciado pecador, vendrá siem-

(15) Endré Gide, *Dostoievski*, pág. 216. ed. Plon.
(16) *La Confesión de Stavroguin.*

pre a turbar esta sabia organización, y no se encuentra lejos de alegrarse de ello. «Desea, afirma el héroe de *El Espíritu subterráneo*, la simpleza más perjudicial, la absurdidez menos práctica, con el único fin de mezclar el elemento pernicioso de sus fantasías a toda esa razón positiva. Afirma su fantasía y su tontería, a fin de convencerse él mismo que las gentes son gentes, y no las teclas de un clavecín».

Sí, las gentes son gentes, y estas gentes son pecadoras. La ciencia positiva y el «progreso» no les salvarán. «Una de las cosas que más me inquietan cuando pienso en nuestro porvenir, es el progreso de la falta de fe. La incredulidad en la inmortalidad del alma se desarrolla cada vez más; la indiferencia por la idea suprema de la vida humana, la inmortalidad, se hace general. Es, sobre todo, obra de nuestra elevada sociedad rusa; es más evidente en nosotros que en la mayor parte de los países de Europa. Ni hombre ni nación pueden existir sin esta suprema creencia. «Todo el mal radica en la pérdida de la fe en la inmortalidad del alma» (17).

Es que, para él, la idea de la inmortalidad se halla ligada a la del bien y del mal. Así hemos visto afirmar a Lechelier que, sin esta creencia, una moral no es más que una *historia natural*. Sin inmortalidad, como sin Dios, no hay bien ni mal; pero tampoco existe vida humana. «La idea de la inmortalidad es la vida misma» (18). Y el autor no quiere decir que la vida eterna sea necesaria como sanción posterior, con efecto retroactivo al procurar la obra buena y separar la mala, temerosa de castigo. No, la idea es más profunda; se trata de dar al bien una significación, un fundamento firme, los cuales no se encuentran sino en la concepción del alma hija de Dios y como él inmortal. En ausencia de esta doble calificación, que no forma más que una, el alma queda entregada a lo arbitrario, y se halla abocada a la desgracia. Además, en una carta a Kavelin, el escritor

(17) *Diario de un Escritor*.
(18) Idem.

profesa que los principios morales poseen toda su autoridad del sentimiento religioso y que es imposible justificarlos mediante la sola razón. Las ideas morales, dice, «atañen a mundos donde la razón no penetra» (19). Se podría discutir filosóficamente este exclusivismo religioso referente a la moral. Lechelier se ha excedido; Dostoiévski se excede a su vez, y también Pascal cuando dice que hay una justicia «puesto que plugo a Dios revelárnosla». La justicia no tiene necesidad, absolutamente hablando, de ser revelada; la misma religión, por sus mejores órganos, afirma los derechos de la razón en semejante materia. Pero lo que sí es cierto e importa, es que esta autoridad de la razón se halla sin fuerza activa, y, además, es fácilmente errante. Y también con toda razón muestra Dostoievski al humanismo racionalista incapaz de resolver el problema del destino humano y decir algo decisivo en lo tocante al mal humano.

Toda la obra de Dostoievski expresa el drama del alma humana sin Dios y sin inmortalidad; tiende a probar, mediante la acción, que sin esta doble creencia el hombre no tiene más que matarse, porque ha perdido su razón de vivir, y, además, es vano para él buscar una evasión en la vida de los sentidos, o, en general, en una vida en la que todos los objetos son mortales como él mismo es mortal. El escritor ha intentado descubrir y poner en acción ante nuestros ojos los móviles psicológicos del crimen, los horrores que le acompañan y las horribles consecuencias que le siguen. Y más generalmente aún, ha querido, con sus medios, dar la visión del mal que de él dan, mediante su torsión y su actitud trágica y abatida, a la vez, las *Tres Sombras* de Rodin, en el frontis de su *Puerta del Infierno*.

Jamás pierde de vista, sin embargo, a despecho de todas las formas de degradación que describe, lo que siempre subsiste de nobleza y de recursos inagotables en el alma humana. «El mal jamás suprime totalmente el bien», dicen los Doctores cristianos. Este poderoso artista posee, según podía

(19) Cf. *Cuaderno íntimo*. 1880.

pensarse, un doble ideal: el ideal del mal, satánico a medida de sus deseos, digno de Sodoma y Gomorra, y el ideal del bien que lo representan Cristo y la Madona.

A su muerte, Tolstoi escribió a Strachov lo siguiente: «Jamás he visto a este hombre; jamás he tenido nunca una relación directa con él; pero ahora que ha muerto, me doy cuenta de que de todos los hombres era el más cercano a mí, el más querido y el más necesario. Jamás me asaltará la idea de compararme con él. No puedo más que admirar todo lo que ha hecho y nutrirme de ello. El arte y la inteligencia pueden inspirarme envidia; pero una obra nacida del corazón no puede darme más que una profunda alegría» (20).

Homenage de un conocedor, tanto más patente cuanto que las ideas religiosas de ambos hombres son tan diferentes, como ha podido verse. Pero los puntos de contacto entre ellos son de primera importancia y constituyen un preciado aporte para el espíritu humano.

---

(20) Citado por M. Ossip-Lourié, *La Psicología de la Novela rusa en el Siglo* XIX, pág. 191, ed. Alcan, 1905.

ALGUNOS DUALISMOS RECIENTES

EL gran novelista inglés H. G. WELLS (1886-1946) ha propuesto en su obra «*Dios, el Rey invisible*» (1917) una religión nueva que, según su pensamiento, debía reemplazar a la antigua, en virtud de que, al no ser resuelto por el cristianismo el problema del mal, lo sería gracias a la nueva concepción. H. G. Wells distingue a este efecto dos divinidades, de las cuales descuida precisar las relaciones en el terreno de la metafísica general. Existe el Dios-Naturaleza, creador y agente del cosmos, pero cuya acción sólo concierne al exterior, extraño a los movimientos de nuestra alma e incapaz de procurarnos la felicidad. Ahí no se halla el verdadero Dios, aun cuando sea más que un Demiurgo, puesto que crea.

El verdadero Dios es el Dios del corazón, el Dios de la conciencia, y, pues que la humanidad es pecadora, el Dios redentor. A él podemos confiarnos, pero no como a una omnipotencia. Este Dios bueno se dedica esforzadamente a desprender y libertar al espíritu de las violencias y coacciones de la naturaleza, a defenderle contra él mismo y a promover su progreso. Del otro, del Dios universal, no podemos esperar nada y no le debemos tampoco nada; pero el Redentor tiene derecho a nuestra sumisión y a nuestro amor. Con él y con sus fieles humanos, estamos llamados a renovar el mundo.

La inspiración es elevada, según se ve; pero quisiéramos preguntar a Wells de dónde ha recogido sus informes sobre se-

mejante materia. El dividir es cosa demasiado fácil, en verdad. Dividir a Dios porque posee dos aspectos aparentes de la realidad, es una audacia un tanto arbitraria, y una metafísica un poco cuidadosa no se acomoda en manera alguna a ello. La *Guerra de los Mundos* es un hermoso tema que nuestro genial novelista ha explotado con autoridad; pero la guerra del bien y del mal en la unidad del Ser ha inspirado mucho menos su verbo. Ya en su *Esquema de la Historia Universal* se mostraba a nuestra vista de una gran debilidad en relación con sus tareas imaginativas.

Mucho más profundo es el trabajo de EMILE LASBAX, tesis sostenida en 1919 ante la Facultad de Letras de Lyón, publicada en ese mismo año por Alcan, y cuyo aparato científico merece ser estimado. Lasbax pone a contribución primero la biología, la patología, la bacteriología, la medicina, y en todos estos dominios cree atestiguar la intervención de dos principios contrarios. El corazón y el cerebro se oponen uno a otro; el sistema cerebro espinal se opone al gran simpático, y el dualismo se persigue hasta la célula viva y el protoplasma. Invoca en seguida, mediante el examen del mundo inorgánico, los principios de la evangelización moderna y de la mecánica. La crítica de la atracción newtoniana y de los torbellinos cartesianos le hace reconocer en el seno de la naturaleza general la presencia de un principio de destrucción y del mal en el que la atracción es el tipo, lo contrario, justamente, de las concepciones que ven en él el principio de la construcción de los mundos.

Pasando de ahí al estudio de los planes de duración, conforme a los puntos de vista bergsonianos, Lasbax opone la duración instantánea del átomo a la duración infinita, límite que alcanza el Principio del bien, sede de la Vida primera.

De esta investigación, lentamente perseguida, el autor pretende extraer una metafísica que se ha acercado, a su vez, al emanatismo alejandrino y al evolucionismo moderno (1). Por lo

(1) Cfr. F. Vial: *Revue des Sciences*. 1922. Pag. 21.

que respecta a nuestra investigación, la idea general consiste en ver en el Mundo, teniendo en cuenta sus obras, una Voluntad de vida, fuerza de expansión y de perfeccionamiento sin límite asignable, y por otro lado, una voluntad de muerte que tiende a la concentración limitadora, a la individualidad. Pues, según Lasbax, todo lo que tiende a individualizar la vida; el núcleo de la célula, el sistema nervioso central, la inteligencia, la memoria, debe ser adjudicado a la voluntad de muerte, en cuanto se opone a una evolución extensiva y liberadora.

En la intención del pensador, estas dos voluntades adversas no impiden al Universo referirse a un Principio único. Defiéndese de retrotraerse con ello a un maniqueísmo grosero, al no afirmar en modo alguno—según dice él—un dualismo primordial y casi *ex æquo* en el origen del bien y del mal. «La unidad está en el origen, y la dualidad no es más que derivada, puesto que resulta de la escisión del ser creado bajo la influencia de una voluntad negativa.» (2). He ahí lo que es el bien. Pero ¿de donde procede esa voluntad negativa, y, en primer lugar, qué es? Toda su realidad—insinúa—está en la tendencia que se ejerce en el universo en oposición a la voluntad buena y unificadora del Primer Principio. Descuida decir lo que puede ser esta voluntad sin amparo y sostén, esa tendencia sin sujeto del que emanar, frente a la tendencia propia de lo que corrompe. Quedamos aquí en la indecisión, y el obstáculo persiste hasta el final.

Suponiendo que esta voluntad mala tenga alguna realidad, ¿ha sido creada con su naturaleza mala? En este caso, acusa al Primer Principio, y, en cierto modo, ella se encuentra en él. Pues si, por el contrario, esa voluntad, creada buena, se vuelve mala por libre iniciativa, toda la tesis laboriosamente basada queda reducida a descubrir en el mundo una especie de Satanás, sin ninguno de estos caracteres cosmológicos descubiertos, por así decir, por el autor.

A esto responde Lasbax con bastante dificultad y de ma-

(2) *El problema del Mal*. Pág. 342.

nera oscura, asegurando que su «voluntad de odio y de muerte», caracterizada bastante trágicamente, según se ve, no es, sin embargo, más que «un infinito negativo, si se quiere». ¿Qué significa esto? ¿Se trataría del no-ser platónico, infinito negativo, también, o de la *privación* aristotélica? No podría decir nada sobre ello; pero pediríamos que lo fijara, y está obligado a afirmar que las tendencias del desenvolvimiento son muy otras. En efecto, el resultado de dar presencia a los dos principios es, según se nos dice, «la producción, o si se quiere, la creación de un inmenso organismo: el Mundo, fenómeno comparable a la procreación de un individuo por dos procreadores preexistentes». (3). ¿No parece evidente que uno ha de entendérselas con dos principios primordiales: uno, bueno; el otro, malo, cuya creación es la obra común?

Verdad es que añade, sin que se pueda ver con claridad cómo ocurre ello, que, siendo sólo el bien principio de vida y no tendiendo el mal más que a la disminución de esa vida, no hay procreación propiamente hablando, sino «tan sólo creación, es decir, expansión del Bien original, de la vida inmortal o del amor infinito» (4).

En este caso, la presencia del mal en el mundo debe considerarse como una especie de caída. «He ahí, leemos, cómo la creación se transforma inmediatamente en una caída, y esta caída que proyecta la vida en el espacio y en el tiempo se convierte en el punto de partida de la evolución, es decir, del proceso de purificación.» (5).

Por ese lado, parece acercarse Lasbax a Renouvier; pero en él la caída no tiene el carácter de una falta; es un simple acontecimiento ontológico, y la idea de justicia, la idea de redención, propiamente dicha, se configuran en ella.

Bien considerado todo ello, y después de haber leído *El Problema del Mal* con la mayor benevolencia y con el máximo interés, quedamos bajo la impresión de un dualismo templado

(3) Idem. Pág. 438.
(4) Idem.
(5) Idem, pág. 429.

e impreciso, donde se encuentra desconocida, por otros medios, la trascendencia divina, por el hecho de pasar, con rigurosa continuidad, de la base a la cima de las cosas. De ahí el peligro de panteísmo o de materialismo, como en el que hubo de sucumbir San Agustín en su juventud, antes que el principio de *analogía* le hubiera desligado de los lazos de la continuidad ontológica.

Ya dirigimos este reproche a la doctrina de Leibnitz. Pero entonces teníamos ante nosotros a un pensador armado de otro poder metafísico y que conocía los baches, de los que tantos tenía alrededor suyo

EL EXISTENCIALISMO

LA forma actual del existencialismo, por lo menos del que mayor ruido hace y se configura, por muy poco humano que sea, como nuevo humanismo, ha nacido de la angustia contemporánea, del mismo modo que hemos visto nacer, en los tiempos que siguieron a las guerras del imperio, el pesimismo del siglo XIX.

Pero la doctrina en sí es mucho más antigua, y, a decir verdad, no es una doctrina; es una tendencia, un espíritu del que participan varias doctrinas muy diferentes, ateas unas, religiosas otras, y cuyos principios, desatendidos a veces, otras puestos en práctica, se remontan tan alto como el espíritu humano.

Antes de distinguir los diversos aspectos del existencialismo en relación con nuestro problema, nos será grato dar una idea general de sus caracteres, que aparecen en oposición a lo que se llama intelectualismo, racionalismo, filosofía dogmática, filosofía objetiva, etc.

El primer carácter que conviene realzar, favorable éste, y de naturaleza que regocijará al pensador, cualesquiera que sean las exageraciones y desviaciones que puedan sobrevenir a continuación, es el de abogar y practicar el retorno a lo concreto, y especialmente a lo concreto humano, mientras que los especulativos puros, cuyo tipo es Hegel, tienden a ahogar el uni-

verso y hasta el humano yo en un mar de conceptos abstractos (1).

Tal es la significación más inmediata de esa afirmación existencialista de que la existencia precede a la esencia. La precede, primero, por el método, y con esto nadie puede molestarse. Maine de Biran o Pascal son pensadores tan auténticos como Descartes o Platón. En cuanto a la oportunidad, verdad es que un período angustioso como el nuestro parece más favorable al rebrote de filosofías de lo concreto, mientras, por el contrario, los períodos apacibles se abren de buen grado a pensamientos sistemáticos, más serenos y más objetivos.

No es eso, sin embargo, lo principal. Los puntos de partida y el método son una cosa; las doctrinas, son otra. Desde el punto de vista doctrinal, el existencialismo tiene la tendencia a estudiar el individuo humano, precisamente como persona concreta. El *Ego* más bien que el *Yo* abstracto y *a fortiori* que el Hombre. El individuo frente a sí propio trata de comprender aquí su propia condición, su consistencia propia, su modo de insertarse en el ambiente real, y, en consecuencia, sus razones de esperar o desesperar de él mismo y de su destino.

El estudio de la realidad universal no está por eso excluída; pero se la concibe en relación con el hombre y en función de una experiencia realmente vivida. En cuanto a los valores de la vida, en lugar de deducirlos abstractamente de un sistema metafísico o cosmológico, se entiende que la libertad se los da a aquella o, en todo caso, los reconoce por su propio esfuerzo. Cuéntase con obtener así una ontología y una moral *vividas*, y no solamente *construídas*, la misma vida, bien anali-

(1) A causa del carácter subjetivo de su investigación, los existencialistas gustan de usar modos extra-filosóficos de expresión: la novela, el teatro, el periódico, el cinema. Efectivamente, el lenguaje filosófico, pues que siempre y de una manera necesaria posee forma objetiva, traiciona con ello el espíritu de su investigación, mientras que las sugestiones del arte, las descripciones novelescas, la acción teatral, etc., tienen la posibilidad de evocar mejor la subjetividad que se trata de explorar y manifestar.

zada y con plena conciencia de sí, confiriéndola su autenticidad y su verdad.

El existencialista no quiere perderse en un medio que sólo trate de atraparle como un elemento cósmico cualquiera, un «enmohecimiento», como diría Taine. Ello es así, cuando se le considera desde el exterior, a partir de la nebulosa, o bien de la idea de Ser: también quiere considerarse desde dentro, verse y sentirse vivir, y luego obrar hacia afuera al modo de un «universo en expansión».

Objetivarse es el pecado de la conciencia, dice Jaspers; está uno como proyectado hacia fuera, no viviendo más en sí, saltando de objeto en objeto en un perpetuo *divertimiento;* olvidado de su propia persona, como aquel consejero áulico de Kierkegaard, que tantas visitas había realizado que olvidó su nombre. Tales seres *viven*, si se quiere, pero no *son*. Se trata de *ser;* se trata de *existir;* ahora bien, «mi ser no es mi vida», dice Gabriel Marcel (2).

Este cambio de punto de vista implica una suerte de resistencia al desplome del yo en la duración irreversible. El tiempo nos arrastra, y si nuestro espíritu le sigue, no puede ser sino perpetuamente separado, desconcentrado, despersonalizado, empujado al caos de los elementos de este mundo y a su nada o vacío. La *conversión* existencialista pone fin a esta absorción y a esta continua deriva. El pensador es vuelto a sí mismo. Por otro lado, cuando estudia el mundo exterior, no lo hace ya como simple espectador; se siente arrastado por el objeto de su investigación; se juega su suerte; el drama del mundo le concierne y sufre las angustias; «busca gimiendo». Por este lado, su actitud es una actitud religiosa. ¡A favor de la actitud quedará sin sacrificar el objeto! Esto es lo que hace en parte el existencialismo, hasta aquí ambiguo, de Heidegger, el total ateísmo de Sartre; pero eso no es el existencialismo en su naturaleza primera, sino una aplicación imperfecta o una desviación.

---

(2) Gabriel Marcel: *Position et Approches.*

De tal manera es verdad esto, que toda la escuela se coloca bajo la protección de San Agustín, el amante de Dios y la causa primera. Existe, a veces, algún equívoco en este acercamiento. Se observa que la doctrina de Agustín parece formar parte de sus mismas *Confesiones;* es cierto; pero esto no impide que en el curso de las *Confesiones*, Agustín no se entregue a multitud de esas especulaciones *objetivas*, que repudia el existencialismo. La verdad es que «la vuelta al corazón» se considera auténticamente como una tendencia agustiniana, y que en esto existe un parentesco entre Agustín, Pascal, Kierkegaard o Newman.

Es de tradición, entre los existencialistas y sus simpatizantes, oponer a este respecto a San Agustín con Santo Tomás. Y no es sin fundamento; pues Santo Tomás, en razón de su aristotelismo, de tendencia fisicista y biológica, es ciertamente más objetivo que su ilustre predecesor. Pero hay en ello mucho de exceso, Todos los puntos de vista agustianos, sin excepción, tienen su lugar en la síntesis tomista, a menos que no sean discordantes, deslizándose demasiado hacia el idealismo platónico, lejos de las comprobaciones de la experiencia. Convendrá volver a este espíritu de síntesis, que, en definitiva, es el verdadero. No es una razón negar su derecho a puntos de vista particulares, infinitamente preciosos en sí mismos, más oportunos tal vez que sus contrarios en determinados momentos de la Historia, y que concurren poderosamente a enriquecer estos últimos, en calidad de recíprocos.

La ciencia es vasta. El espíritu humano tiende invenciblemente a la unidad. El existencialismo, desde su punto de vista limitado, jamás reemplazará por sí solo el conocimiento *objetivo*. Cuando se ve a Kierkegaard denunciar por anticipado a los «profesores» que intentaron ordenar sus ideas en «secciones, capítulos y parágrafos», dícese que a tales ideas, por muy preciosas que sean, les falta seguramente algo. Y cuando se ve a Gabriel Marcel decidido a «profundizar», más que abrazar, alégrase uno de ello, si tal es su forma de espíritu; se han obtenido ya hermosos resultados y aún lo serán más, según esperamos, con ese método; pero no puede impedirse pro-

testar cuando confiesa él esa tentación—que por lo demás no es doctrina—de encontrar «un poco ridículo» el esfuerzo de los grandes espíritus de todos los tiempos que han tratado de encerrar todo lo real en una red de pensamientos que le abrazan a defecto de agotarlo. Constituye eso una loca aventura, y los estudios parciales más extremados, los más sugestivos, no la sustituyen.

Si se quiere contemplar el fondo de las cosas, sin dejarse arrastar por las corrientes de la moda o de la atención especializada de las escuelas, se atestiguará que ni el existencialismo, ni su infamado contrario, el objetivismo, existen ni han existido jamás, en estado puro. El espíritu humano no los consiente, las exigencias de lo real les desbordan a ambos, y lo que valdría más que tantas disputas exclusivas sería el trabajo en común, cada cual en su sentido y según sus tendencias propias. No hay lugar sino para excluir los exclusivismos doctrinales, como el de Hegel, que todo lo vierte en el sentido de la objetividad racionalista a expensas de lo real, o el de Kierkegaard, que todo lo observa en lo interior y rehusa contemplar el universo.

Hemos hablado hace un momento, pero sólo desde el punto de vista del método, de esa famosa precedencia de la *existencia* en relación con la *esencia*, de lo que tanto ruido se ha hecho en el grupo existencialista. Existe gran vacilación en las palabras y conviene entenderse bien.

Los hay que restringen la proposición al caso del ser libre, que tiene la tarea, según dicen, de hacerse a sí mismo, actuando. Existe en ello una gran verdad. «Hacer y al hacer *hacerse*», la fórmula de los que han sido llamados los filósofos de la libertad, los Secretan, los Lequier, es una perla preciosa en filosofía. Pero cuando nuestros existencialistas concluyen de ello que la *esencia* humana procede a la vez del trabajo a partir de la *existencia* inicial, yerran. Antes de trabajar y para trabajar hay que ser algo, y ese algo es una esencia. La «nada» de Juan Paul Sartre no tiene acción, y, además, muchos existencialistas de los que hablamos son extraños a esta quimera.

Lo que quieren decir es lo que expresa admirablemente el célebre verso de Mallarmé:

«*Tal como en sí, al fin, la eternidad le cambia.*»

Al final del esfuerzo moral está la esencia acabada, a saber: la esencia individual en su libre despliegue; al comienzo estaba la esencia específica recibida de los generadores. Esto es sencillo y verdadero; y era inútil inventar para expresarlo una paradoja verbal como la siguiente: en el existencialismo, *la existencia precede a la esencia.* Los existencialistas son como los demás: aportan al nacer su esencia humana; realzan la definición del hombre, tal como la establecía Aristóteles: «animal racional bípedo», definición en la que los puntos suspensivos —que siempre se olvidan de resaltar— sobreentienden todos los caracteres secundarios que se derivan de la animalidad racional, tal como la ha realizado la naturaleza. Las palabras son las palabras. El hacerse uno mismo libremente es una hermosa metáfora; pero no es más que una metáfora, y se equivocan al querer definir así una doctrina.

Tan sólo una observación semejante está lejos de agotar la cuestión. Un problema metafísico yace en su fondo, que ha dividido a los pensadores de todas las épocas. Cuando se afirma que la esencia precede a la existencia, según lo atribuyen en bloque los existencialistas o sus comentadores a todos los filósofos llamados *objetivos*, puede querer decirse que hay en la realidad misma tipos o arquetipos que existen en sí, según los cuales se construiría todo en la naturaleza. Eso es Platón, por lo menos tal y como Aristóteles lo ha comprendido o ha querido comprenderlo. No hay que decir que ningún moderno se adheriría a semejante proposición. Nadie piensa, en este sentido, que «los guisantes brotan y se redondean según la Idea del guisante», como irónicamente escribe J. P. Sartre. No existe en ninguna parte, ni siquiera en Dios, una idea objetiva del guisante, según la cual el guisante adquiriría forma. Las Ideas divinas, si nos atenemos a esta expresión que se presta a distinciones bastante delicadas, son las ideas de los seres rea-

les, no de los cuadros genéricos o específicos en que las ordenamos en razón a que, según dice Pascal, «la naturaleza se imita».

Pero en otro sentido, cuando se afirma la precedencia de la esencia en el ser viviente, puede querer decirse que cierta idea inmanente (la *idea directriz* de Claude Bernard) dirige la evolución del ser viviente, comprendiendo en ella la evolución de su germen, y le hace engendrar su semejante; de tal manera, que si se llama *esencia* a esa idea inmanente o la idea creadora que substiene, la esencia precede a la existencia del ser nuevo, puesto que ella la determina. Ningún generador engendra no importa el qué, sino un producto de determinado tipo, esencia que necesariamente le precede.

En este sentido, los guisantes se redondean según la idea del guisante, que está inmanente en su semilla y que se manifiesta en él. Y esto nada tiene de incompatible con lo que dice más adelante J. P. Sartre, a saber: que «no se puede decir lo que es un hombre antes de su muerte, ni la humanidad antes de que haya desaparecido». Esto es cierto en cuanto al guisante y su especie, a pesar de la distinción que se formula. Lo que permite conciliar ambas tesis es la relatividad de la Idea de esencia, que se aplica de modo diferentes, según se trate de la especie, considerada como tal, o de los individuos que la encarnan, cada cual a su manera, y que la modifican a todo lo largo de su desenvolvimiento. Es también la relatividad de la misma especie, si se admite la teoría evolucionista. Desde ese punto de vista, en efecto, la esencia humana o la del guisante cambia a cada momento, y no puede conocer su último estado sino hasta su desaparición, ya como individuos, ya como especies.

No hay materia para disputar. Los existencialistas se ven obligados a admitir una determinada preexistencia de la esencia, so pena de negar las especies de seres y su perpetuidad relativa por generación. Y por su lado, los filósofos clásicos —salvo Platón (el Platón de Aristóteles)— deben conceder, y conceden, que la esencia individual se modifica sin cesar y, en lo concerniente al hombre, libremente, por lo menos, una gran

parte. Si son evolucionistas por añadidura, también conceden que la misma esencia específica sigue la existencia en cuanto a sus variaciones.

Hay que confesar que en la filosofía personal de Sartre—que no conviene identificar con el existencialismo—todo eso puede ser caduco, falto de las suposiciones previas que el sentido común y la ciencia biológica nos proporcionan. Si fuera verdad, según afirma este autor, que en términos rigurosos el hombre «en primer lugar no es nada»; que «no será sino después, y que será tal como se haya hecho», debería, naturalmente, deducirse de ello que la existencia de este hombre, que no es nada, precede a la esencia del hombre convertido en algo por su propia acción. Pero ¿qué es esa logomaquia? ¿Qué es ese amor que no es nada y que por sí mismo, libremente, se convierte en algo? Lo hablado no dice nada, y aun cuando exista en ello alguna sutileza, no convencerá a un hombre sensato.

En todo caso, no se impone en modo alguno la alternativa de pasar por ahí o caer en el ridículo de los «guisantes que brotan y se redondean según la idea—neciamente comprendida—del guisante». En lo que nos concierne, nos atenemos, en este punto, a lo que hay de común con Santo Tomás y con Claude Bernard. Ya hemos señalado anteriormente que las miras de estos dos grandes pensadores concuerdan (3). Por eso nos vemos obligados a protestar cuando leemos en un autor que cree interpretar a Santo Tomás: «La Existencia no le interesa sino como medio de acceder a las esencias.» Lo contrario es exactamente lo verdadero. Las esencias no interesan a Santo Tomás, sino para llegar, en la medida posible, a conocer lo individual, que es, dice él, «el fin del conocimiento». En moral más que en parte alguna, el conocimiento tiene por finalidad lo individual, puesto que se trata de procurar el comportamiento del sujeto moral en cuanto a sus propias elecciones, no en cuanto a sus opiniones teóricas, aun cuando

(3) Cfr. *La Philosophie de Claude Bernard*. París. Aubier.

sean las de su conciencia. En todos los aspectos, Santo Tomás es lo contrario de un «esencialista», en el sentido dogmático de la palabra. Por eso quiere que se especule siempre al contacto de lo concreto, como lo enseña *ex profeso*, explicando sus razones, en uno de los artículos de su *Summa* (4). Lejos de nosotros afirmar que lo haya hecho por cuanto hubiera podido ser útil el hacerlo. Pero estamos persuadidos de que el tomismo tiene mucho que ganar con una prudente explotación del método nuevo.

Hemos dicho anteriormente que al tomismo le habían fallado sus crisis de adaptación en todos los grandes giros del pensamiento moderno (5); pero esto no es negar que tenga hoy que adaptarse y enriquecerse, digamos más exactamente, que esclarecer muchos puntos, al contacto de preciosos análisis existencialistas. Hay, efectivamente, en su estructura misma, y en virtud de su método integralmente adoptado, con qué explayarse en esa dirección, conforme lo ha hecho—de modo principal hasta aquí—, en el sentido de la objetividad constructiva.

En cuanto al cristianismo como religión, no abusa uno de las palabras si dice que es existencialista por esencia, y que se le traiciona, como lo ha experimentado de manera tan viva Kierkegaard, cuando se le reduce a una doctrina abstracta, objetiva, a la cual se adhiere uno como si se suscribiera a la solución de un problema, y se practica ritualmente, es decir, exteriormente, sin adhesión, con toda el alma y toda la vida.

Al cristiano se le requiere a que asuma su destino con todo lo que tiene de dramático para la persona individual más concreta, alma y cuerpo. La Iglesia, si se la comprende mal y se la utiliza tan sólo como cuadro exterior, puede parecer que favorece la evasión de la persona tal y como la entienden los existencialistas. Sabemos que se lo reprochan los protestantes. Pero allí donde el reproche parece fundado, es porque la Iglesia ha sido mal utilizada y, además, mal comprendida. Tal

(4) *Summa Teologica.* Quest. 84. a. 8.
(5) *Le Christianisme et les Philosophies.* T.º II, pág. 10. Aubier.

como se presenta ella, es, por el contrario, un refuerzo de la responsabilidad individual, como la doctrina de la *Comunión de los santos*, expresión de su esencia más profunda, implica la participación de cada uno de los que constituyen el grupo entero, en la cristiandad terrenal y en la eternidad. De tal modo, que al individuo, según la fórmula de Kierkegaard, verdaderamente «se le hace infinito en una eternidad, y al mismo tiempo, y más que nunca, él mismo» (6).

Expuestas estas consideraciones, podemos estudiar, desde su origen, el existencialismo moderno a partir de su iniciador, Sören Kierkegaaard, hasta sus más notables intérpretes contemporáneos. El valor de estas doctrinas, en lo que se refiere al bien y al mal, objeto de nuestro estudio, se manifestará en las mismas.

SOREN KIERKEGAARD
(1813-1855)

Este filósofo danés, al principio muy poco conocido entre nosotros, después importado de Alemania con todo un lote de doctrinas existencialistas, es al que hoy se considera como jefe de la nueva línea.

Kierkegaard es un personaje extrañísimo, cuya vida intelectual, moral, religiosa, práctica, se desliza sobre dos o tres hechos incansablemente comentados, vueltos en todos los sentidos y tomados como pretexto para una abundancia de pensamientos, algunos de los cuales le aseguran una vasta influencia.

Su actitud general, la que acabamos de describir, es subjetiva y violentamente antiracionalista. A Hegel, que ha pretendido poner toda la realidad en un sistema, le replica: «No puede haber sistema de la existencia»; es decir, que lo racional no agota lo real, que las «proposiciones» no agotan el hom-

(6) *Post-Scriptum.* Gallimard.

bre. «La subjetividad es la verdad.» «La conciencia crea a partir de sí lo que es verdad.» «La libertad consiste precisamente en esa audacia que elige la incertidumbre objetiva con la pasión de lo infinito.» (7).

Kierkegaard quiere, pues, vivir la verdad en lugar de pensarla y no reconoce más que la que él puede vivir. Quiere descubrir la verdad de sí mismo y realizar plenamente tal verdad. Sus obras no relatan, dice, «sino su propia educación», que él mismo sabe. Si tuviera una pretensión, no podría ser sino en nombre de uno de estos sistemas *objetivos*, lo cual no quiere. Su moral no es *ética*, es decir, fundada sobre una ciencia abstracta; es religiosa, lo que quiere decir que consiste en una relación inmediata con Dios, que descubre en sí. Además de esto, dicha declaración tiene conexión con una concepción general de la vida espiritul, que es la siguiente:

Hay tres fases que pueden ser atravesadas de manera sucesiva, más o menos simultáneamente, a no ser también que no se encaje en la primera o en la segunda. Existe una fase *estética*, más bien fantasiosa y vagabunda; una fase *ética* o moral, y, finalmente, una fase *religiosa*, la única verdadera, a despecho de lo que tiene de trágica y de casi sobrehumana.

La fase estética se caracteriza por una especie de ironía superior en relación con la existencia. Se la considera desde lo alto, tomada a la ligera, dedicada por entero a la satisfacción de la carne y al culto superficial del espíritu. Se pone a disposición de la naturaleza, pero en el sueño del alma. Se es un virtuoso. Cree uno hacer juegos de manos con la realidad, cuando sólo se es esclavo suyo. So pretexto de no obedecer más que a sí mismo, se disocia en lo interior y se desmenuza la personalidad para variar sus goces. No hay de continuo, en sí, más que un tedio secreto, hecho de una especie de satisfacción indignada, de ávido hartazgo.

El hombre en semejante estado puede tener vehemencias facticias, «como una mostacilla electrizada»; se cree libre en su

(7) Cfr. *Idem*.

ironía; pero «la ironía cósmica es quien le domina allí y a veces le espanta. Entregado al instante gozador y perpetuamente otro, provoca y ofende al Instinto eterno».

Perseverando en tal estado, el hombre que no ha perdido la reflexión total no puede llegar sino a la desesperación, expiando sus falsas alegrías mediante un desenvolvimiento interior, que es una especie de muerte espiritual, como el insecto que muere al engendrar. Puede ocurrir con ello, por odio a la existencia y por odio a sí mismo, querer ser uno mismo en todo su horror y protestar por este tormento contra todo el ser. O se escapa mediante el *divertimento* total, pero un divertimento desesperado, sin alegría, en el odio de sí propio y del alimento que se proporciona, o esos dos estados se suceden también alternativamente y hasta se superponen.

Además, y aquí está lo esencial del pensamiento de Kierkegaard, este caso, que tiene un aire particular y que puede serlo a causa de su exceso, es una enfermedad de la naturaleza humana. Todo hombre está desesperado, tal vez hasta aquel que no siente desesperación. Es que ésta se encuentra incorporada a la vida en razón de su paradoja esencial y de sus irritantes insuficiencias. La paradoja consiste en esto: que el sujeto está colocado en esa situación ambigua de negarse a sí mismo, orientándose hacia el mundo exterior, o rehusarse el ser, retirándose en él mismo. Cualquier partido que tome, ofende a una parte de lo real, la parte objetiva o la parte subjetiva, y, sin embargo, al estar comprometido, al estar «embarcado», no puede rechazar la opción.

Por otra parte, la insuficiencia de la vida salta a la vista de cualquiera que tenga conciencia de ella. Imposible rizar el rizo en materia de destino, para quien sólo se apoya sobre el mundo y sobre sí mismo. El mundo entero, a este respecto, nada puede por nosotros, ni nosotros más. La desesperación es aquí la carencia de lo absoluto, para el cual, sin embargo, nos sentimos hechos. Pues el yo humano es el sujeto de un doble vínculo: su relación con él mismo, que le constituye, y su relación con Dios, que le funda. Es la unión de lo finito y de lo infinito; es «síntesis», y eso es lo que hace posible un desequi-

librio, una disociación, fuente de lo trágico y de desesperación, ya sea que el hombre se detenga a sí mismo en el desprecio de sus vínculos divinos, ya se adhiera a Dios en el desprecio doloroso de sí.

Parece que una parte de la angustia que emana del corazón de Kierkegaard y que es tan punzante en *La Escuela del Cristianismo,* es el resultado de una confusión entre la transcendencia divina y un alejamiento que acentuaría o hasta constituiría, para la mayor parte, nuestra miseria nativa. ¿Necesitamos decir que los cristianos clarividentes no lo conciben así? El que Dios sea trascendente a toda realidad creada, nos le acerca; y hace que sólo podamos distinguirnos de él sino mediante la fuerza. «En él vivimos, nos movemos y somos», nos dice el Apóstol. Es nuestro ser, que está enclavado en el ser de Dios. Los grandes contemporáneos se sienten ahogados en él y deliciosamente enajenados de sí mismo, de tal manera que su miseria nativa no les pesa ya. Cuando trataban de asustar a Santa Teresa con el hecho de que Dios produce en nosotros nuestros actos de libre albedrío, respondía alegremente: «Más me gusta estar en las manos de Dios que en las mías.»

Pero Kierkegaard es un alma atormentada, que todo lo toma al sesgo del tormento posible. Se representa el estado del cristiano como un estado «terrorífico». Cristo, según él, no ha venido para «consolar», sino para revelar al «absoluto», y el absoluto es terrible. Nunca ha leído el «Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón, y hallaréis el reposo de vuestras almas.» (San Mateo, XI.-29.)

Sin embargo, según Kierkegaard, la «desesperación vital, que es común a todos, no ha sido hecha, en sí, para perseverar en ella. Admite una virtud en lo que constituye el punto de partida de una investigación fecunda y, ante todo, de la investigación de lo verdadero. Pues Kierkegaard no quiere que la investigación filosófica parta de la duda, como en Descartes. Por ese camino no se llega sino al pensamiento, dice, y en filosofía, como en todo lo demás, se trata de la existencia. Se partirá, pues, de la desesperación vital, con el propósito de salir de ella mediante lo verdadero.

Aceptando este punto de partida, por el mismo impulso se orienta hacia la moral y la religión, sirviendo la una de paso a la otra. Lo que despierta en el hombre la desesperación de que hablamos, ese despecho amoroso de lo eterno, es la idea de Dios. Al aceptarla, o más bien, al elegirla, se prepara la conversión, y aparece el dilema entre el bien y el mal.

Este es el estado ético, consistente en que al reconocer el hombre los valores, se siente obligado a una opción con respecto a sí propio y al resto. Por el sentimiento moral, el hombre se jura fidelidad a sí mismo, abraza sus cargas y acepta sus vínculos naturales: familia, profesión, amistades, patria...

La diferencia entre este punto de vista y el precedente se deja ver con claridad en el caso del amor. Para el amante, el amor significa seducción; para el esposo, significa renunciamiento, abnegación, transferencia de uno para el otro, en quien vuelve a hallarse.

La actitud moral consiste, pues, para el hombre en elegir según su valor eterno. Eso es vivir «delante de Dios», y Kierkegaard añadirá «ante Cristo»; o mediante Cristo, Dios se ha incorporado a la vida humana, y no se puede vivir esta vida de manera auténtica sino viviendo con Cristo, como con un «contemporáneo». Aquel que no consiente en el hecho, en hábito o en acto, es el pecador (8).

Además, el pensador quiere que el bien y el mal, por muy objetivos que sean en sí, pertenezcan de tal manera a nosotros, que para el hombre obrar bien no tiene más que obedecerse a sí mismo, y se repudia, en este caso, cuando obra mal. Del mismo modo, el virtuoso que se ha incorporado completamente una partitura musical, se falta a sí propio al traicionarla.

En consecuencia, ¿hay que huir del pecado por encima de todo? Sí, ciertamente; y, sin embargo, según Kierkegaard, es el pecado quien conduce al yo a tener conciencia de sí mismo. Es él quien pone en juego el espíritu, y por ahí comienza la historia, tanto la de la raza como la del individuo espiritual. Por el

---

(8) *Tratado de la Desesperación*, pág. 165.

pecado y por la conciencia del pecado es como se introduce la redención y se realiza la vida. Por él, y no sin él, es como se llega a la beatitud.

Debe comprenderse, como consecuencia de lo precedente, que el estadio ético de la vida no basta menos que su fase estética. En primer lugar, ciertos seres, y quizás todos, se hallan muy cerca de lo demoniaco para defenderse de ello nada más que por lo divino. Esto es lo que ha subrayado de manera tan señalada Pascal (para quien Kierkegaard profesa una profunda admiración) en su condena del estoicisimo. A su vez, el filósofo danés substituye el optimismo moral de los estoicos con la noción del *Arrepentimiento*, no un arrepentimiento parcial, refiriéndose a una falta particular, sino un arrepentimiento radical, justificado por un estado, y que conduce no a la rectitud del yo, como en el estadio moral, sino a su rechazo en provecho del yo divino.

Ahora bien: este estado religioso no puede ser instituído sino por el mismo Dios. Es menester referirse a él. Pero desde este momento, la relación con Dios es inmediata, y no pasa ya por un sistema de valores, que justifican prescripciones generales. Estas, como en el caso de Abraham, sacrificando a su hijo, podrán ser descuidadas y desconocidas en apariencia en favor de esa relación íntima que estableció la religión. E igualmente las reglas sociales, como en el caso de los primeros cristianos frente al Imperio. Nos hallamos esta vez en el reinado de la filiación divina y de la gracia.

¿Qué es el pecado en relación con ese nuevo orden? Para Kierkegaard, no entra en ninguna categoría racional, al no pertenecer a lo *general*, sino expresando la violación de una relación íntima y estrictamente individual con lo divino. Se trata de un *no* muy positivo a su manera, muy ofensivo y no de la simple violación de una norma abstracta, como Sócrates. Es una separación de un alcance casi infinito, puesto que se abuele el vínculo del hombre con Dios. Y de ahí se sigue que la única posibilidad de un hecho semejante coloca al hombre en una situación terrible. Cualquiera que tiene sentimiento de ello considera la libertad como un peligro temible. Por otra parte, la

ama, y esta ambigüidad lo constituye en estado de angustia, especie de vértigo de la libertad, de simpatía y antipatía, de deseo y temor de fascinación ante la mirada de la serpiente, de hipnosis.

La angustia está por ello entre la inocencia y el pecado; es su límite. El paganismo no la conocía. Su angustia se refería al Destino; pero la relación íntima con Dios le era desconocida; ignoraba del mismo tiro el pecado y la angustia religiosa. Esta se prepara en el judaísmo y se declara en el cristianismo. Asciende a la cima en los santos, quienes, al encontrarse más cerca de Dios, sienten trágicamente lo que sería para ellos perderle. Sólo ellos pueden poseer en la tierra el sentimiento de la condenación.

Por lo que se refiere al dolor, Kierkegaard se halla muy lejos del sentimiento ordinario de los hombres. Hay para aquél una especie de culto. A decir verdad, ese culto, bien comprendido, es una ley del cristianismo; pero en el pensador danés adquiere una forma casi enfermiza; de tal manera, que su cristianismo personal, según lo ha confesado, no es viable. Es una sistematización de su propio carácter, inadaptado, ansioso, desdichado desde la infancia, que jamás se ha repuesto de su primer choque.

Para Kierkegaard, el sufrimiento es señal de un estado religioso. No porque la última palabra del destino sea la alegría, sino porque en el estado presente del hombre es apresado necesariamente por lo sobrenatural, como el pájaro en la red. Lo absoluto es para él un lugar de tormento. Adherirse al absoluto en este mundo es una enfermedad. De ahí toda una diatriba contra la idea de la felicidad. Este pensador no admite que el cristiano sea feliz; si lo es, obedece a que ha salido de su estado. La misma consolación en Dios es sospechosa; es una palinodia, una repulsa para el cristiano considerar de frente su estado de pecador y el riesgo infinito que corre a cada momento. El pretendido abismo de Pascal aquí es muy real. Kierkegaard lo flanquea constantemente, y por eso, en el momomento de su muerte, un amigo que le conocía bien le preguntó si podría morir en paz. «Sí, puedo—respondió—, pues

pido el perdón de mis pecados y la liberación de la desesperación ante la muerte.»

Sin duda, en previsión de este apaciguamiento supremo, había pedido que sobre su tumba se escribieran estos versos de Brorson:

«Aún un poco de tiempo
y el cielo habré ganado,
y todo este combate
ya se habrá disipado.
En la sala repleta de rosas
podré ya sin descansar,
por toda una vida eterna,
con mi buen Jesús hablar.»

LA FENOMENOLOGIA DE HUSSERL (1859-1938)

Intercálase aquí una doctrina que no es existencialismo, pero que ha hecho practicable el camino para esta filosofía en todo un grupo de pensadores alemanes, en espera de que emigrase a otras regiones y especialmente a Francia.

El fundador de la fenomenología es Eduardo Husserl, profesor en Friburgo de Brisgovia, cuya ambición es la de fundar una ciencia verdaderamente apodíctica, al no tener nada que desear en materia de certidumbre, habiéndose obrado de manera completa la reducción a los primeros principios. No oculta el autor que de este modo vuelve a recoger la tentativa de Descartes; pero reprocha a éste el haber comprendido su *Cogito* en un sentido psicológico y substancialista y de haber querido darse inmediatamente, por intermedio de la veracidad divina, la realidad del mundo exterior; realidad que, en el punto de partida, no tiene interés, y mucho menos los otros *yo*. Todo esto debe dejarse aparte, considerado como una apariencia de existencia, un *fenómeno*, que espera su justificación racional. No se le niega, no se emite con respecto a

él una duda positiva; se le pone «entre paréntesis», como un objeto del sujeto puro, sin que se sepa aún si es o no un objeto en sí.

Esta regresión en el sentido del yo puro, indiferente a la realidad del objeto de sus propios actos, es lo que la fenomenología llama la *reducción fenomenológica trascendental*. Después de esto, se recomienda al filósofo la *reflexión intuitiva*, vuelta de la atención sobre los mismos actos vitales, en lugar de sus objetos, y aprensión de estos actos tal como son en sí, con toda su variedad y riqueza, que se propondrá describir.

Tal es, en esta ocasión, la actitud existencialista, salvo que el existencialismo no está obligado a las mismas ambiciones de metafísica y de crítica radical profesadas por Husserl. Con bastante frecuencia se dispensa de esto. También Husserl acusa a sus sucesores de psicologismo por descuidar las reducciones, que son, desde su punto de vista, lo esencial. Creen tocar lo inmediato, dice, pero es un inmediato convencional, que no puede satisfacer la crítica.

Sea lo que sea de esta objeción, el movimiento está lanzado y las obras se suceden con ritmo rápido.

MARTIN HEIDEGGER
(nació en 1889)

Martín Heidegger está, con Jaspers, en el extremo más avanzado del movimiento. Preocupado por sobrepasar a la vez el sujetivismo, tentación de esta escuela de dobleces, y el objetivismo olvidadizo de la persona, sitúa el ser en el cruce del sujeto y del objeto, que uno y otro se califican como «en el mundo». Retirándose en sí mismo, como los teóricos de la conciencia psicológica (León Brunschwicg), no se encuentra más que el vacío. Al referirse al en-sí independientemente del sujeto, no se encuentra también más que el vacío. El ser es síntesis. La existencia del mundo depende de su comprensión por el hombre, y de otra parte, el hombre no se comprende sino en el mundo, no por simple relación, noción inadecuada en la

circunstancia, sino por síntesis ontológica, en la que la conciencia permanece terreno existencial, pero sin absorver todo el ser para sí solo, pues la duración real que la constituye, ella misma se trasciende perpetuamente (9).

Llegado ahí, el sistema se levanta naturalmente contra Husserl, de quien ha tomado, sin embargo, el punto de partida y los cuadros, y él le devuelve su reproche. Psicologismo, decía el primero; olvido de la psicología real, es decir, existencial, replica el segundo. La existencia en cuanto existencia es quien debe retener la atención, en lugar de que se confine en el juego de las esencias, como hace Husserl. ¿No es, acaso, el «¿Qué es el ser?» la cuestión central de la filosofía?

En estas condiciones, ¿en qué se convierte la noción de *valor*, donde se enraizan las ideas de bien y de mal? ¿Hay un absoluto que las sirve de base? ¿Qué ocurre con la idea de Dios? Ahí radica el criterio del existencialismo. Sabemos que la parte concedida a lo divino por el iniciador danés era más bien extremada. Discípulos lejanos, como J. P. Sartre, llevarán la disidencia hasta el ateísmo más neto. En cuanto a Heidegger, si no reconoce verdades en sí, verdades eternas, al no ser valedera toda verdad más que «en los límites valederos de la existencia» (10), no obstante, como la duración individual está hecha de un perfecto exceso; como abre sobre un conjunto real que acompaña a su desarrollo sin límite asignable, no puede dejar de ver despuntar en el horizonte un Absoluto que consolide todo y le prometa, eventualmente, una plenitud. Constituye eso un desenvolvimiento de doctrina que aún no nos fué entregado explícitamente; pero que nos lo hace preveer, lo afirmaremos al instante.

A este cumplimiento o realización le son puestas condiciones morales, y la primera es el reconocimiento de sí mismo. El yo auténtico se disuelve fácilmente en el «Se», personaje anónimo y sin consistencia, testimoniando por cada uno, más o menos, el *divertimento* pascaliano, que lo mismo puede con-

(9) *Etre et Durée*, pág. 366. Cfr., ídem, págs. 200 a 212.
(10) Idem, pág. 226.

ducir a la nada moral como a la inexistencia psicológica y hasta ontológica.

Aquel que no vive en sí, ya no existe, por así decir, y el que se complace en sí mismo, sin profundizarse, deja de reconocer en sí toda la realidad de la que es solidario. Esta huída del yo profundo y de sus ataduras universales no puede dejar de provocar la angustia. El dominio del «Se» es el dominio de la desesperación. «El hecho de estar así con el mundo en una comunión en apariencia tranquila y confiada, es un modo del malestar del ser humano, y no lo contrario.» (11). «El escalofrío de la angustia corre sin cesar a través del ser humano.» (12).

Teniendo conciencia de esta angustia es como sale uno de ella; pero hay en esto una especie de pecado congénito, unido al sentimiento de nuestra insuficiencia propia frente a nuestro destino y a nuestra deficiencia permanente en relación con la duración que nos empuja hacia la muerte.

Esta existencia humana, limitada cualitativamente por el pecado de naturaleza y temporalmente por la muerte permanente integrada en tal naturaleza, es esencialmente finitud, decadencia, humillación. No puede escapar al mal, cuyas diversas modalidades tienen aquí su centro. El hombre es un ser en cierto modo facticio, que no se iguala a él mismo como ser. Si llega a ello, y en la medida en que llega al pasar del «Se» al «Yo», sólo entonces se eleva y se realiza él mismo. Su pasado, que asume; su presente, que vive auténticamente y que acepta; su porvenir, que anticipa en la rectitud, se convierten para él en un solo *instante* ligado a la eternidad.

Esta idea del Instante eterno está tomada de Kierkegaard, y el pensador alemán lo aclara con gran riqueza. Ambos distinguen este instante, pleno de eternidad, del hoy que huye de la conciencia dispersada y alienada que deja hacer su vida por las cosas. La preocupación de la persona es constante en Heidegger; pero esta preocupación fundamenal no es relativa a ella como dato, sino como posible. Es el hecho «de un ser que

(11) Ob. cit., pág. 89.
(12) *¿Qué es la Metafísica,?* pág. 23.

es para él mismo un porvenir» (13). Se liga con la más elevada universalidad al mismo tiempo que con la más íntima individualidad. Abre sobre la posibilidad más rica, aquella a la que se accede mediante la muerte. Es el paso entre lo inauténtico y lo auténtico, entre la nada y el todo.

Se puede ver cómo se entrecruzan en las especulaciones de Heidegger, sutiles y a veces un poco confusas, una multitud de influencias diversas, entre las cuales no son las menos las cristianas. Bien es verdad que el autor entiende liberarse de la teología (14); pero teología y religión son dos cosas, y el propio Heidegger declara acercarse a la antropología agustiniana, es decir, helénico cristiana, teniendo en cuenta los fundamentos ontológicos de Aristóteles. Haya lo que haya, detrás de su moral se percibe un trasfondo teológico. En cuanto a la ontología del tiempo finito en sí mismo, infinito por el hecho de trascenderse perpetuamente, llega de manera necesaria a un Absoluto como el del Cristianismo, gracias al cual podrá colmarse el «abismo» en el que el sentimiento crea la angustia humana y la congénita desesperación.

No ignoramos que a Heidelgger se le ha acusado de hacer profesión de ateísmo, de negar los valores morales, de rechazar toda trascendencia y concluirlo todo en la nada. De este modo se interpreta aquella definición del hombre: «un ser para la muerte». Pero el filósofo protesta contra semejantes interpretaciones. Conducen, dice, a un quidproquo que roza el plan de pensamiento en que él se mueve, y aquel en que se encuentran sus críticos. Cuando se circula por dos pisos diferentes, no puede uno encontrarse. Lo mejor, en vez de discutir vanamente, es, sin duda, «tener paciencia por algún tiempo todavía, dejándoles usarse por sí mismos, con las interpretaciones erróneas que están lejos de ser fruto del azar» (15). Exis-

(13) *Etre et Durée*, pág. 42.
(14) Ob. cit., págs. 229-230.
(15) Cf. «Carta de Heidegger a M. Jean Beaufret», en *Fontaine*, noviembre de 1947.

te en ello incluída una promesa. Por encima de todo, el pensador pide crédito. Eso no se niega.

MAX SCHELER
(1875-1928)

Una simpatía particular va unida a la obra de Max Scheler, el pensador arrebatado a la ciencia en plena actividad, rico de ideas inexpresadas, aun cuando lo esencial nos haya quedado.

Max Scheler es un amigo de la filosofía francesa, muy apegado a Pascal y, por él, a San Agustín, y ferviente admirador de Henri Bergson. Tiene conexión con la fenomenología, pero sobrepasa en mucho los propósitos, en el sentido de un espiritualismo religioso, que hace de él, para nosotros, y a pesar de divergencias bastante marcadas, un hermano de doctrina.

Lo que reprocha a Husserl y a su grupo es un intelectualismo exagerado, que desconoce a sus ojos lo esencial de los valores humanos; el bien y el mal se ahogan allí en un halo de luz fría, donde no encuentran lugar, por lo menos con holgura, ni la elevada significación del sufrimiento, ni la del arrepentimiento, ni la del amor. Hay para él intenciones *esenciales* que sobrellevan un significado intelectual directo; pero las hay también que no lo poseen y, sin embargo, son actos intencionales precisos, que tienen por objeto *valores* y no nociones, como en el niñito el amor de su madre.

Es un prejuzgado griego, compartido por el mismo Sócrates, y que ha sido heredado con gran amplitud por el mundo moderno, el identificar la esencia intemporal con lo inteligible, lo racional, lo lógico. Hegel es el prototipo de este error, que lleva a su extremo. Cualidades como el bien y el mal, lo feo y lo hermoso, lo noble y lo vil, lo agradable y lo desagradable, son puras esencias, y, sin embargo, no revisten directamente una significación racional. Se las experimenta antes de racionalizarlas. Levantan ellas el «corazón», en el sentido de Pascal; manifiestan, para hablar el lenguaje de la fenomenología

y al propio tiempo el de Bergson, una *intelectualidad emocional.*

A estas primeras afirmaciones, Max Scheler añade una nueva, y es que al sentimiento de los valores aislados se superpone un sentimiento especial de un orden más elevado, que es el de su valor relativo y de su jerarquía. El acto por el cual se manifiesta este sentimiento es lo que el autor llama un acto de *preferencia,* con su opuesto, el acto de *repugnancia,* y ahí tampoco está la intelectualidad en primer plano. «No se demuestra mediante la razón que se debe de ser amado; esto es ridículo», ha escrito Pascal. El hombre del pueblo con juicio recto no necesita de razón para preferir una buena acción a una buena comida, una amistad a un éxito comercial. Tampoco existe allí elección en el primer instante; la voluntad no está ahí para nada; es una impresión pasiva, como ver abriendo los ojos.

Por encima de esta segunda zona se presenta en ella una tercera aún más elevada: aquella donde reina el amor y, su contrario, el odio. El amor tiene prioridad sobre los juicios de valor y de preferencia que preceden. Quien les inspira es él, en lugar de depender de ellos, y él es quien determina y ensancha el campo de su acción. Cuando se ama, se juzga mejor de las cualidades de lo que se ama, y se descubre en ello otras nuevas que sin amor no se percibirían.

Max Scheler no quiere que se confundan los valores con los bienes, y hay mucho de verdad en esta distinción, fundamental para él. El valor, encarnado en un bien particular, no iguala este valor, considerado en sí mismo, y es porque una verdadera conducta moral no es la que va al bien sin más preocupación de mayor valor que la realización que este bien podrá comprometer. Así, una palabra mendaz puede procurar un bien; pero predomina el valor de la sinceridad, y en el sentimiento del hombre moral la admite. Esto es lo que expresa el precepto paulino que prohibe hacer el mal para que de él salga un bien. La razón de tales preceptos es, precisamente, salvaguardar valores de los cuales los bienes particulares son servidores y no amos.

Pero Max Scheler se engaña cuando concluye de eso la incondicionalidad del valor por relación con la idea del bien. Que los bienes particulares no deben entrañarla sobre un valor de contenido general, prueba sencillamente que no encarnan la noción del bien *(ratio boni)* sino de una manera imperfecta y que no puede constituir norma. Esta *ratio boni* es la que representa aquí el valor. Es el bien frente a los bienes, y no puede concluirse de ello el carácter irracional, emocional de la noción de valor considerado en sí mismo.

Lo que parece cierto es que, en la complejidad de los hechos morales, el instinto tiene a menudo más competencia que la razón razonante, lo que Aristóteles había reconocido cuando dejaba la última decisión de un problema espinoso «a la determinación del sabio». No dejaba de mantener, y conviene hacerlo, que la norma moral es el bien según la razón, y que el mal no es más que una conducta desrazonable.

Se le ha acusado a Max Scheler de antivoluntarismo por haber afirmado que la voluntad está completamente desprovista de *intencionalidad* por sí misma, es decir, que no conoce ni bien ni mal que no le sea propuesto por la intencionalidad emocional o intelectual. Ahora bien; esta tesis es exactamente la tesis tomista, y no deja lugar alguno a la voluntad, cuya naturaleza es la de un peso, que recibe de la razón toda la especificación de su actos. Que a ello se añada la emoción, no cambia nada, pues también la emoción tiene sus razones; es un sucedáneo de la razón. Tal era lo que pensaba Pascal cuando decía: «El corazón tiene razones que la razón no conoce.»

Nuestro autor no está obligado por eso a adherirse a la tesis de Sócrates, para quien el pecador es, sencillamente, un hombre que se engaña, y el virtuoso quien ve claro. Sócrates olvida distinguir entre ver claro en cuanto al juicio de teoría, ya estuviese en la conciencia, y ver claro en el acto concreto de la elección que determina la conducta. Pero este olvido no vicia esa doctrina general, que la voluntad, buena o mala, siempre está determinada por algo más que por ella misma, «in-

formada» siempre por una facultad de conocimiento, razón o «corazón» sin lo cual estaría inerte.

Todavía caracteriza a Max Scheler otra doctrina, y le separa de Husserl, acercándole a Heidegger y a Kierkegaard, y es su individualismo relativo en materia de bien y de mal. No quiere que la conducta se halle regulada por máximas únicamente universales. Esto es, para él, un racionalismo inhumano. Existen valores estrictamente individuales. Frente al mismo caso, dos personas diferentes podrán obrar de manera distinta, sin que haya derecho a decir: una hace bien y la otra mal. La razón está en que el sedicente caso igual se hace diferente por la misma diferencia de las personas, de las situaciones individuales y de las circunstancias. En otros términos, lo universal no puede nunca determinar por entero lo singular, y existe, por tanto, un margen para una conducta estrictamente individual. Ya sabemos que esta manera de juzgar es esencial a la doctrina tomista.

No se cae por esto en lo arbitrario, pues, como observa Scheler, los valores más individuales siguen, como los otros, una ley de jerarquía, que es universal. Hay una *axiología* de los propios valores individuales.

Sería fácil extraer de todo esto una doctrina completa del mal moral, del pecado, y todos los elementos para ello se encuentran en nuestro autor. En un breve tratado del *Arrepentimiento*, venga a este noble sentimiento de los innumerables desconocimientos de que ha sido objeto en la edad moderna. Muchos no ven en él más que una debilidad, una especie de enfermedad interna, hasta una cobardía, y en todo caso una inutilidad y un entorpecimiento. Saca de ello, y con razón, un remedio y un elemento de progreso. Es una reacción del organismo espiritual contra el mal, un rechazo que tiene por correlativo natural un empuje hacia adelante. Las lágrimas de San Pedro no han servido de poco en su ardor apostólico, y todo cristiano puede comprobar en sí mismo efecto semejante. En cuanto al sufrimiento, ha hablado de él con mucha nobleza y de acuerdo con la doctrina cristiana que profesaba. No admite que el sufrimiento sea simplemente un escándalo, como

quisieran afirmarlo tantas gentes, con desprecio de su significación superior y de sus utilidades. Lo liga él con la idea del sacrificio, que tan gran papel juega en la interpretación de la vida toda, y cada vez más a medida que se eleva y se vuelve más espiritual. Habremos de insistir sobre esta idea, extremadamente fecunda, que tantos filósofos, sin hablar de los naturalistas, se apresuran a olvidar.

Para concluir, Max Scheler avanza esta idea muy justa: que se produce un trastorno entre el cristianismo y el pensamiento antiguo, en cuanto a la negación, en cuanto a la superficie y el fondo de las cosas. Para el hombre antiguo, el mundo exterior muéstrase alegre y gozoso; pero el meollo medular de este mundo lo juzga él como profundamente triste y oscuro. Para el cristiano, lo triste es la apariencia de las cosas, mientras que la vida en su esencia profunda es esperanza y alegría. Por eso ha renunciando a evitar el dolor por todos los medios, a vencerle a cualquier precio, a negarle o despreciarle. Hace más: lo utiliza para el acrecentamiento de la altísima vida y el sublime término que espera. Se apoya para ello en su Cristo, cuya cruz es su lábaro, para alcanzar una victoria cierta.

JEAN-PAUL SARTRE
(nació en 1905)

Traspasando a la vez dos fronteras, una geográfica y otra ideológica, llegamos al existencialismo francés, del que Jeán Paul Sartre, con sus medios variados y brillantes, pretende presentarse como jefe. Filósofo y, al mismo tiempo, novelista, dramaturgo, periodista y locutor de radio, este pensador ha realizado todo cuanto es necesario para difundir ampliamente su doctrina, en espera del olvido que en breve plazo aguarda, según pienso, a una ideología completamente artificial, nacida de circunstancias, sin un mañana.

No seguiremos en todos sus meandros la metafísica de Sartre, si se puede llamar metafísica a un tejido de especulaciones fuertes y arbitrarias y de penetrantes sutilezas que nada

sostiene. No retendremos más que lo que se relaciona con nuestra investigación y lo que es indispensable para la comprensión de estos puntos de vista particulares, que no pueden aislarse por completo.

A despecho de sus pretensiones contrarias, no dudamos en calificar la doctrina de Sartre de pesimismo radical, por el hecho de que proclama lo absurdo de la existencia y la negación de todos los valores vitales. No hay nada a nuestra manera de ver más pesimista que semejante juicio, y no se le anula de ningún modo diciendo después, arbitrariamente, que la vida es tal cual uno se la hace. No creamos; no podemos más que utilizar los conceptos que se llaman nuestra persona, nuestro medio vital y nuestra orientación primerísima que forma cuerpo con nuestro ser. Si todo esto es absurdo, si nuestra persona está «de más» en el medio en que vive; si este mismo medio se halla sin justificación objetiva, sin causa y sin fin; si nuestra actividad no rima con nada, no se propone nada que la defina en su fondo como la investigación de algo que es el sentido mismo de nuestro ser y de nuestras vidas, decimos que es el más negro de los pesimismos, pues es la *neantisation* (la anulación en la nada, ya que se prefiere usar esta horrible palabra) de todo cuanto da valor al destino. Queremos ser alguien, evolucionar en un universo que tiene nuestra confesión y sentirnos en camino para algo. Este optimismo básico es la condición de todo contentamiento ulterior, o nos hallamos en lo intolerable arbitrario, en un aislamiento de todo y de nosotros mismos que no puede conducir más que a la desesperación.

La situación humana, tal como la describe Sartre, es francamente desesperada; él mismo lo dice bajo formas tan *insistentes* como falaces—¡felizmente!—, y el tirón de riendas que da para acabar, en nombre de una libertad sin raíces en el ser, sin camino ante sí, y sin ninguna garantía de llegar a un término, eso no corrige nada. Sobre la nada no se puede construir nada, la nada en sí y con la nada ante sí. En la *Mise au point*, publicada por *L'Action* del 29 de diciembre de 1944, Sartre escribe: «El verdadero optimismo es el del hombre que no espera nada, que sabe que no tiene ningún derecho y que

nada le es debido; que se goza no contando más que consigo solo para el bien de todos.» Obrar para el bien de todos siempre será loable y en ello se puede hallar alegría, a condición de que se logre definir ese bien. Pero ¿cómo definirlo si el hombre «no espera nada»; si la vida está congenitalmente «abocada al fracaso»; si la empresa es «absurda», lo cual se nos repite hasta la saciedad y en todas las formas? El «verdadero optimismo» que se nos propone es el de un hombre perdido en el desierto, que no cuenta con socorro alguno, sin camino que le lleve a ninguna parte, y no teniendo más recurso que compartir con camaradas desprovistos e indefensos como él, su último trozo de pan.

Consideremos un poco la coordinación de ideas que nos quiere dar como doctrina del porvenir, que hará mucho ruido, y que como tal se atreven a prometérnosla y a prometérsela.

Al comienzo es un en-si bruto, compacto, cerrado en bloque, sin significación y sin forma, que no es ni algo ni alguien, en espera de que se *fisure* para dar lugar a un *para-sí*, o dicho de otro modo, a una conciencia, «como-si» su propósito fuera esforzarse para fundarse ella misma. Pues «el surgimiento del *por-sí* es lo que hace que haya un mundo» (16), visto que el ser se identifica con el fenómeno, aunque presupone un *en-sí* bruto sin significación anterior (17). La misma conciencia no tiene, si bien se entiende, nada de substancial; es una simple apariencia, en el sentido de que «no existe más que en la medida en que se aparece» (18). En sí misma, es la nada. «El *para-sí* es la nada por la cual existen cosas.» Y la presencia de las cosas es «presencia de nada» (19).

¡Bien garantizados estamos! Llegamos a la conciencia por la nada. El *para-sí* que la representa es el efecto de una «neantisation», de una «fisura». Viene así disminuyendo en relación

(16) *L'Etre et le Neant*, pág. 305.
(17) Idem. Init.
(18) Idem, pág. 23.
(19) Idem. pág. 225.

con este *en-sí*, que sin ella se encuentra privado de sentido. Ya se ve que nuestros orígenes son brillantes. La persona está sólidamente fundada. Cuando se nos diga después triunfalmente: «El Existencialismo es un humanismo» (20), nos habrán constituído sobre sus bases primeras. No habrá, sin embargo, olvido; pues Sartre nada tiene de inconsciente; insiste sobre sus presupuestos, aun cuando los disimula. Para él la personalidad no tiene consistencia; carece de base. No podrá salir de esta condición inestable sino volviendo al *en-sí*, es decir, dejando de ser *para-sí*. Ella aspira a eso, no obstante, y de ahí su frecuencia de realizaciones, siempre más ricas y siempre más amplias. Pero está abocada al fracaso por su misma naturaleza. Y se debe a que radicalmente es una «conciencia desgraciada» y está abocada al fracaso ineluctablemente. ¡Dónde está el fin asignado a la vida por Henri Bergson, de ¡hacer dioses!

No negaríamos que experimentamos alguna satisfacción al ver barrer tan rudamente las falsas esperanzas que el siglo XVIII había concebido, y compartido el XIX. Este país de Cocaña terrenal no excita nuestros sentimientos. Ni siquiera un cierto cristianismo satisfecho, instalado en una piadosa comodidad, no aceptando el rezar sino ante cristos de marfil pulido y buscando caminos fáciles para subir al cielo. Pero una reacción no tiene precio si no se acerca a lo verdadero. Si nos arroja al error contrario, pierde su virtud y apela a una reprobación semejante.

Digamos, no obstante, que de esta observación de que somos unos inadaptados en el mundo e incapaces de sacar de él (para nosotros solos) nuestro bien, de esta observación, digamos, si está bien interpretada y realzada por una doctrina de la trascendencia, se podrían extraer puntos de vista muy útiles. Esa es una tesis pascaliana que Maurice Blondel ha explotado, ampliamente, mucho antes y después que otros, aunque con una insistencia especial. Pero extraer esta filosofía de

---

(20) Título de una Conferencia publicada en 1947.

una ontología engañosa como la de Sartre y como él llegar a la conclusión de la nada completamente pura, es sustituir por lo odiable lo insuficiente.

De su doctrina del yo humano, nuestro autor pasa a la de la libertad, lo que para él es la misma cosa. Ahí es donde van a surgir, en relación con nuestro problema, las desidencias más aparentes, si no las más fundamentales. La libertad, en Sartre, está considerada a la vez como el principio del yo que se crea él mismo por *neantisation* del *en-sí*, y como uno de los caracteres de este yo, título de nobleza si se quiere, pero también artífice de la desdicha, puesto que sólo puede crear la angustia.

La libertad así comprendida inflige al hombre una responsabilidad absoluta, puesto que la agobia con el ser mismo, en todo lo que nos concierne. A más fuerte razón soy responsable de mis comportamientos, por instintivos que sean, y de lo que me llega en razón de los fines que me doy. De todo eso he decidido, he sido «obligado a decidir de ello», poniéndome yo mismo como conciencia (21). Porque la libertad sartriana es una fatalidad. Uno está «condenado a ser libre». Suponed, pues, que experimento uno de esos movimientos que no caen bajo la deliberación, por ejemplo, un movimiento de miedo: «Mi miedo es libre y manifiesta mi cobardía. He puesto toda mi libertad en mi miedo y me he elegido miedoso en tal o cual circunstancia. No hay, en relación con la libertad, ningún fenómeno privilegiado.» (22).

Cuando se reflexiona un poco sobre ello, se da uno cuenta que en tal concepción de la libertad hay algo de enloquecedor. El Kirilov de Dostoievski, en *Los Endemoniados*, termina en el suicidio, y dicen que se le ha considerado como uno de nuestros jóvenes por obedecer a esta lógica de muerte. En todo caso nos parece que en estas condiciones todo el sistema moral está falseado en su base, y también será muy otro si abordamos la idea sartriana de los valores.

---

(21) *L'Etre et le Neant*, pág. 642.
(22) Idem, págs. 520-521, 642.

¿De dónde provienen los valores morales? ¿Quién decide del bien y del mal? Aquí la única que manda es la libertad. Fuera de su veredicto no hay bien ni mal. Ningún valor objetivo. Ninguna materia como precepto o aun como consejo. Del Mathieu de *L'Age de Raison* dice el autor: «Nadie tenía el derecho de aconsejarle. Para él no había más bien o mal que el que se inventaba.» (23). Ese derecho que se arroga la libertad de crear por sí misma el bien y el mal, la diviniza, a menos que no prefiera decirse que la reduce a la nada, quitando todo apoyo a sus determinaciones.

Y, sin embargo, así es. «La libertad, a través de cada circunstancia concreta, dice Sartre, no puede tener por finalidad más que quererse a sí misma. Una vez que ha comprendido el hombre que situa valores en el abandono, no puede querer más que una cosa, y es la libertad como fundamento de todos los valores.» *(L'Existencialisme est un humanisme,* página 82.)

Tomar a la letra semejante fórmula es de una arbitrariedad, de una inhumanidad, de una irrealidad desconcertante. Un hombre que obra sin tener en cuenta el valor de lo que hace, de su oportunidad, de su utilidad; que le reconoce valor únicamente porque lo quiere, es, sencillamente, el absurdo. Eso no se ha visto nunca; eso no se verá jamás. El caso que más se le acercaría es el de un hombre que realiza una tontería, que reconoce como tal, tan sólo para probar su libertad. Pero también ha elegido el acto que va a realizar y le ha motivado, lo cual es reconocer un valor. Encontraba bueno en ese momento el probar su libertad. En todo estado de causa, escoger es escoger un bien, ya sea real o supuesto. Sin esto, al no poderse definir, tampoco puede plantearse.

Sartre no retrocede ante las consecuencias de su sistema. No teniendo la libertad ninguna regla objetiva y más fin que ella misma, y no poseyendo los estados de la persona más precio que la conciencia que de ella se tenga, «sucederá— dice—

(23) Idem, pág. 249.

que el quietismo del borracho solitario prevalecerá sobre la agitación vana del conductor de pueblos» (24).

De la misma doctrina resulta que para el sujeto moral aislado del todo, el *otro* no existe a título de valor que impone el respeto, sino tan sólo a título de servidor en ese libre yo que refiere todo a su inmovilidad inexorable. El otro es el enemigo. «El infierno son los otros», se dice en *Huis-Clos*. Y el gran Otro fué reconocido como autor de las cosas, «el ser creado—tal es la frase de Oreste en *Les Mouches*—, el ser creado no puede afirmarse como ser sino para y contra su Creador».

El amor mismo no es la comunión de dos seres, sino el conflicto de dos yo, de los que cada uno trata de subordinarse al otro y de explotarle para disimularse a sí mismo su propia nada y darse la ilusión de un *en-sí*. ¿El don? «Un goce superior, áspero y breve, casi sexual.» (?). ¿El sacrificio patriótico? Un cálculo, etc.

Sin embargo, Sartre habla sin cesar de *obligación* y de *responsabilidad*, y ya acabamos de ver qué extensión da a esta última. Pero responsabilidad ¿para quién, si las personalidades se separan así unas de otras, sin obligaciones mutuas y sin lugar; y obligación para qué, si la libertad individual es en cualquier instante la única que manda?

Ni siquiera se puede hablar aquí de obligación para sí mismo. La libertad es un absoluto que no permite limitación. El derecho de contradicción está incluído en él, sin lo cual el acto de libertad de hoy tendría por norma el de ayer, y no existen normas. Sartre ha visto bien que de la idea de fidelidad, analizada como lo ha hecho, por ejemplo, Gabriel Marcel, se puede ascender hasta la norma absoluta y suprema, hasta Dios. Ahora bien, nuestro filósofo no quiere nada con Dios, y su modo de rechazarle es el declararle imposible.

¿Por qué imposible? Porque su noción es contradictoria. ¿Y cómo? En razón de la oposición necesaria del *en-sí* y del *para-sí*, es decir, en lenguaje tradicional, del sujeto y del obje-

---

(24) Idem, pág. 722.

to del conocimiento, oposición que prohibe el auto-conocimiento, atribuído al Primer Principio, de acuerdo con su unidad intrínseca.

Semejante dificultad es bien conocida en filosofía. No ha detenido ni a Aristóteles, ni a San Agustín, ni a ninguno de los grandes pensadores que se han adherido al espiritualismo. Si detiene a Sartre, es que parte del postulado de que todo ser está sometido a las condiciones del ser unido a la materia, o, por lo menos, a una potencialidad interior que impide su total transparencia para sí mismo. Es cierto que el auto-conocimiento del Espíritu puro se nos escapa; pero su imposibilidad no es, en modo alguno, demostrable. Misterio no es contradicción, y se plantea la cuestión de saber lo que es preferible: aceptar el misterio de Dios, o resignarse a la *absurdidez* del mundo. Sartre decreta ésta para evitar el misterio. Libre es de hacerlo; pero todo hombre de sentido, creemos nosotros, le hará observar que tratándose del Primer Principio, necesariamente fuera del todo que debe explicar, el misterio es de derecho, mientras que no hay derecho del absurdo. Cuando Sartre escribe: «El ser existe sin razón, sin causa y sin unidad» (25), formula el absurdo. Cuando Santo Tomás escribe: «Dios está por encima de todo lo que podemos decir de El», formula el misterio. Que el lector consciente del problema elija.

Queda que la ausencia de Dios, en la doctrina de Sartre, es lo que la determina en todas sus partes, ya sean metafísicas o morales. Esta ausencia es la que desorganiza todo. Nada hay conjuntado, y se tropieza con el absurdo en todas las direcciones del pensamiento. Y los jóvenes discípulos tienen ocasión para decir en su entusiasmo de novicios: ¡Elegimos el absurdo! Y no es verdad; no lo eligen; le sufren, para negar obstinadamente el camino recto, que conduce a lo transcendente. Después de todo, preferimos esta actitud, indefendible, pero modesta, en apariencia por lo menos, al orgullo de los pensa-

---

(25) Idem, pág. 713.

dores que abogan por la suficiencia inteligible y práctica de un universo sin Dios. Vale más un universo absurdo que invita, por lo menos, a la búsqueda de sus condiciones de inteligibilidad, de bondad, que el mundo glorioso o ilusorio de los sometidos a Condorcet.

Téngase cuidado, sin embargo: la ausencia de Dios no se decreta tan fácilmente. ¿Está en verdad ausente de la obra sartriana? Si allí brilla por su ausencia, como dicen, allí también está presente. Está presente por los vacíos abiertos que ahonda por todas partes su ausencia. En esta obra que conduce al vacío y que quiere remedar la plenitud, «la ausencia de Dios circula con la intimidad de una presencia», según Gustave Thibon (26). Declaración de absurdidez, o desesperación de rizar el rizo en materia de conocimiento y de acción humana o universal sin recurrir a Dios, aquí es todo uno. ¿No se puede precipitar una vivencia del lado de Dios? ¿Puede impedirse con argucias como la incompatibilidad pretendida del *en-sí* y del *por-sí*? ¿Qué saben, en verdad? Con ese nivel, nuestras ideas sobre lo que es compatible o no, se tornan frágiles.

En todo caso, y en el terreno práctico, estamos obligados a señalar la declaración del mismo Sartre: «Si Dios no existe, no encontramos alrededor nuestro valores y órdenes que legitimen nuestra conducta» (27). Entonces, ¿por qué se nos habla de moral y, a continuación, de «humanismo» y de civilización? Hemos leído el folleto en que el autor pretende explicarse a este respecto, y no hemos visto en esta explicación más que equívoco y olvido tendenciosos de los puntos de partida tan claramente expresados en *El Ser y la Nada*, a los cuales no se desautoriza, sin duda, pero se les esquiva. Por lo demás, lo que de ellos queda en el trabajo en cuestión es ya suficientemente elocuente. Confiesa que todo hombre puede obrar de modo arbitrario, con tal de que sea libremente. «Se puede elegir todo, si es en el plano de la libre obligación.» (28).

---

(26) «L'Existencialisme», en *Revue philosophique*. 1946, en nota.
(27) *L'Etre et le Neant*. pág. 128.
(28) *L'Existencialisme est un Humanisme*, págs. 88-89.

Se rechaza un humanismo que ofrece al hombre una dirección ascendente, un ideal para glorificar una proyección del hombre fuera de sí en un sentido cualquiera, con tal que sea en nombre de la libertad, único criterio. Bergson da al *Impulso vital* un sentido: separar el espíritu de la materia paralizante y, en el límite, hacer dioses: Sartre quedará también satisfecho con hacer bestias, con tal de que esta inclinación sea tomada libremente.

Cuando se le reprocha tales consecuencias de sus opiniones, responde: «Me molesta mucho que esto sea así; pero si he suprimido a Dios Padre, es menester alguien que invente los valores.» (29). Traduzcamos: Puesto que ha suprimido la fuente del bien que decide igualmente del mal, es menestér que alguien diga: esto es bien y esto es mal, porque lo he querido libremente. Y esto, a despecho de las protestas del autor, es lo arbitrario, no es la moral; no se puede fundar sobre ello ningún humanismo, ninguna civilización. Y no se corrige nada hablando de *obligación*, de indicaciones referentes a nuestra *situación* en lo real, de *responsabilidad*, de *valor universal* conferido a nuestros actos, etc.; pues todo esto, comprendido, como lo comprende la conciencia común, no tiene ningún fundamento en el sistema y contradice formalmente sus primeros axiomas. Desde todos los aspectos, la doctrina es desesperada, y achacarla el epíteto de optimista, según se hace, es simplemente querer mantenerse en sus trece.

Además, ¿qué quiere de nosotros, como humanista, un pensador que ve al hombre como *de más* en la creación, como una *nada*, en suma? Si el hombre es un escándalo, lleguemos a la conclusión, como Schopenhauer, como Hartman, de su destrucción, individual o colectiva. Que si a despecho de sus miserias, «miserias de gran señor», como dice Pascal, es, a pesar de todo, el joyel de la creación, entonces sólo es digno de un esfuerzo civilizador y el humanismo es el sentido de su destino.

---

(29) Idem, pág. 89.

ALBERT CAMUS
(nació en 1913)

Entre los existencialistas franceses negadores de Dios, Jean Paul Sartre es seguramente el más importante, pero no el único. Deben mencionarse otros dos, por lo menos, y el primero de ellos es Albert Camus. En *Le Mythe de Sisyphe* pretende demostrar este autor que el único sentimiento que puede experimentarse frente al destino es, según dicen en común los doctores de esta escuela, el sentimiento del absurdo. ¿Por qué la vida? ¿Por qué esta flor que se abre tontamente ante mí? ¿Para qué sirve? Para morir, responde Heidegger; y le supone algo en un más allá; pero si no le supone nada, la cuestión permanece, y esta absurdidez del «para la muerte» se impone al espíritu. Lo mismo ocurre con todo. El todo es lo absurdo, o, si se quiere, nuestras relaciones con el todo.

Pero el caso particular de Albert Camus es que pretende triunfar de esta situación paradójica, hacer de ella una liberación; instalar ahí su entusiasmo y su goce. ¡Bien! La vida es absurda, y no significa nada; lo que hoy se construye, se destruye mañana sin remisión; Sisifo alza su roca en la cima de la pendiente y la ve descender con estruendo para volverla a subir a la cumbre, y así de continuo; ¡perfecto!, admitamos que es así y pongamos nuestra satisfacción en este manejo. ¿Por témonos de que nada valga, dure ni se explique; de que no haya nada de sedicente racional; de que se puede negar todo «sin apelación»; de que se esté libre de obligación, hasta lógica, y pongamos en esta vacuidad universal toda la pasión que otros despliegan para gozar de una plenitud. Opongamos nuestra rebelión a todo lo que podría turbarla, y vivamos en lo inmediato, como Don Juan que ama en el presente, sabiendo que corre a la catástrofe, como el cómico que sólo espera de la obra el final, como el conquistador que se dice: «¡Al otro lado del foso, la voltereta!»

Después de todo, no vemos por qué Sisifo no sería feliz

con su mismo esfuerzo, considerado como un suficiente objeto de interés y de alegría. No esperando nada, que se contente con su desesperación porque esta desesperación es suya.

Puesto que estamos en este mundo como «extranjeros» (30), entregados a un medio indiferente u hostil, por una duración que determina el azar, con una mezcla de favores sin afectuosidad y de novatadas crueles cuya dosis también la da el azar en espera de la nada, arreglémonos con esta situación y afrontémosla con orgullo, sin preocuparnos del porvenir y del absurdo universo en que estamos arrojados. Esto es lo que Albert Camus llama «sostener el envite desgarrador y maravilloso del absurdo». Entonces—dice—, «el cuerpo, el cariño, la creación, la acción, la nobleza humana, volverán a alcanzar su puesto en este mundo insensato. El hombre hallará ahí, al fin, el vino del absurdo y el pan de la indiferencia con que nutre su grandeza. Y esto puede ponerse en común, como una inutilidad reconocida que os ata juntos, con la certeza de una muerte común.» (31).

Cuando se objeta que la conclusión natural de las pretendidas afirmaciones de la doctrina es el suicidio, el autor responde: Todo lo contrario, pues ante esa afirmación el suicidio sucumbe; ahora bien, se trata de dirigirla y de protestar contra ella hasta el fin. Un condenado a muerte lúcido y sin debilidad, tal es su caso; lo contrario del suicidio, que es un desafío.

El sentimiento de la muerte, en estas condiciones, es el de una liberación a término. La atención se dirige toda a la vida actual, vivida sin ilusión y sin esperanza. He aquí la consigna: «la indiferencia en el porvenir, y la pasión de agotar todo lo que nos es dado» (32).

¡Qué triste es esto! ¡Y cuando piensa uno que Camus halla «desesperante» el mundo del cristiano: «Entre la gracia

(30) Cfr. Albert Camus: *L'Etranger*.
(31) *Le Mythe de Sisyphe*, pág. 75.
(32) Idem, pág. 84.

—dice—y la rebelión, única alternativa posible al espíritu humano, elige la rebelión.» (33). ¡ Triste, muy triste !

G. BATAILLE
(nace en 1897)

El segundo autor que queremos mencionar como acólito de J. P. Sartre, G. Bataille, se emparenta lejanamente con Federico Nietzsche, pero con una preocupación de precisión que dejaba bastante indiferente al fogoso pensador. Todo se reduce, para el francés, a una noche interior en la cual la ausencia de Dios es el sentido más profundo. Nietzsche ha decretado la muerte de Dios ; pero no ha visto todas sus consecuencias. Bataille pretende manifestarlas situando el espíritu humano en el término de una experiencia puramente negativa (34).

Descarta todas las experiencias cristiana, budista y demás, concluyendo con el rechazamiento de lo inmediato en provecho de una trascendencia ilusoria. Es lo que ellos llaman la salvación, pero no la hay, y la verdad espiritual consiste en recomendarla, en acomodarse a ella. La condición de hecho, tal como se afirma en lo visible, es el único derecho del hombre ; conviene que se contente con él y que explote todos sus recursos, sin fiarse de un más allá ilusorio.

Delimitando así el terreno de la experiencia humana, el autor quiere que se entreguen a ella con pasión, como quería Kierkegaard, como Camus lo reclamaba hace poco. Para esto hay que meditar, y llegar por esa concentración a una concepción «dramática» de la existencia, de la realidad universal y de las potencias que ella manifiesta en relación con el sujeto. En este punto, la idea de Dios puede acudir en socorro del pensador, a título de ficción dramática, y por esto G. Bataille habla con frecuencia de Dios. A veces es para negarle huraña-

(33) «Remarques sur la Revolte», en *Existence*. Gallimard. 1945.
(34) *L'Experience interieure*, 1943 ; *Le Coupable*. EFCC.

mente; otras para deleitarse provisionalmente y rechazarle en seguida aún con más violencia.

Es muy natural que los cristianos piensen en Dios; es un símbolo de una elevada significación y un auxiliar de la experiencia interior sumamente eficaz. Su error está en engañarse sobre su papel, olvidar su naturaleza auxiliar, y llegar, a causa de él, al desconocimiento de lo inmediato, que es el único objeto humano verdadero.

Allí donde la vacuidad de semejantes observaciones llega a lo odioso y a lo cínico, es cuando el autor, so pretexto de *comunicación*, hace coincidir la extrema espiritualidad con el crimen, el sadismo y la expresión violenta de matar a Dios, de algún modo, destruyendo en sí el sentimiento que de El se tiene. Se llega así, al parecer, a un estado nocturno del espíritu, como un hombre perdido en la oscuridad, trágicamente solo y gozando de su desamparo como de una sublime angustia. Imítase así la «noche oscura» de San Juan de la Cruz; pero el insensato puede sólo negar la diferencia. Que la experiencia humana, después de muchas vueltas destinadas a deshacerse de todo, desemboque en la nada, es un resultado digno de este tiempo revuelto y capaz de las aberraciones más absurdas, al mismo tiempo que de las más negras.

Interesa señalar el coadyuvante de este hermoso proceso interior. Platón recomendaba las virtudes de la accesis purificadora que conducían el Bien-Uno. Aquí, es el erotismo lo que constituye la accesis, y no se encuentra nada mejor para llegar al éxtasis bienaventurado, cuyo objeto es la nada. Añádase la risa sardónica; pues lo cómico y lo trágico tienen aquí cada cual su virtud. Una risa de esta especie es el escarnio de los valores pretendidos, la afirmación de la nada, estallante como una ruptura súbita.

Finalmente, no hay que olvidar la crueldad, y sépase que el suplicio del palo, horrible y cómico, a la vez, es un remedo excelente de la distinción interior recomendada al pensador consciente. ¿Preténdese evocar así la cruz, mezclando la blasfemia a la insania y la provocación criminal?

Bien sabido es que esta «filosofía», como la de Sartre,

afirma la contingencia absoluta de la idea experimental, no por relación a una causa trascendente, sino absoluta, una vez más, el ser que aparece y se nos ofrece surgiendo de la noche con una actualidad devastadora sin que nada le canse, le justifique ni le necesite. Ningún fundamento objetivo, sino tan sólo un «albur» eminentemente irracional. ¡Así es! El ser es efecto de un albur, y éste surge de la noche. Todo esto—¡oh, filosofía!—, para evitar a Dios, cuya noción es demasiado oscura al parecer. Así pertrechado se le invita a uno a correr su «albur», a agotarle, nutriendo su espíritu con diálogo seductor entre el albur y la noche, y sus sentidos con el agotamiento de los jugos de la hermosa realidad ambiente. Tal es la «espiritualidad» y tal la acción a la que da su sentido esa espiritualidad.

Descansemos, aproximándonos ahora, y para acabar, con un existencialismo auténtico, pero que no se cree obligado a sujetar la existencia, lejos de sus causas verdaderas, a una pura nada.

GABRIEL MARCEL
(nace en 1889)

En un volumen de homenaje que le ha sido consagrado (35), el propio Gabriel Marcel explica los orígenes y etapas de su pensamiento, el modo cómo se ha ido separando de las grandes construcciones sistemáticas del género de Hegel, para llegar a la profundización de lo concreto, al estudio de problemas limitados, sin prejuicio de los pareceres generales que llegan a imponerse del hecho de la unidad subyacente en la que Dios es el vínculo.

No juraríamos que en esta predilección por lo concreto no existe una resolución sistemática tomada de antemano, concomitante con las construcciones abstractas. Todo pensador siente la tentación de canonizar sus tendencias particulares, y no se

(35) *Existencialisme chrétien: Gabriel Marcel.* Col. «Presences», Plon.

sorprende uno demasiado al ver, a nuestro autor, censurar en bloque y hallar hasta «un poco ridículo» la indagación de un cuadro general para el contenido de la experiencia. Ahora bien, nadie impedirá que no existe en ello una necesidad del espíritu humano, y no se renunciará a él en favor del existencialismo. Este puede conducir a aquél, igual que del sistema se puede llegar al existencialismo por una necesidad de profundización. Cavar y construir se alían muy bien a la par, y las perforaciones en la dirección de los manantiales no impiden erigir el Partenón.

Nos queda, con respecto al problema del mal en particular, que el método es fecundo. Gabriel Marcel ahonda de cerca en las condiciones del dolor y de la muerte, del pecado y de sus múltiples consecuencias. Lo hace como filósofo, pero también como cristiano, porque, según dice, después de Cristo, quien se crea sólo filósofo permanece en lo abstracto; está más acá de la experiencia. No quiere decir que, aun después de Cristo, la filosofía no sea una ciencia autónoma; pero para distinguir las disciplinas, no es necesario mutilar al hombre.

El problema del mal no es, por tanto, para el mismo filósofo, un objeto de curiosidad, sino de inquietud. La distinción es esencial. El curioso, bien seguro de sí, trata de darse cuenta de la exterioridad, y para tratar de abarcarla, se dirige a la periferia, al modo como el *croupier* recoge las apuestas a partir de los bordes. El ser inquieto está completamente atormentado por aquel, porque se halla en juego tanto como el objeto. Y tal es el caso del hombre frente al mal, donde se arroja con su persona. Aquí, el objeto de estudio es tanto más inquietante cuanto que no puede separarse de mí sin destruirme. ¿Podría yo existir si no estuviera sometido al dolor, a la muerte y al pecado? En estas condiciones, me pregunto con angustia, cómo puedo vivir con él y cómo puedo sufrirlo.

De igual modo la expresión: el problema del mal, no es del agrado de nuestro pensador. El mal—dice—no es un problema, sino un misterio. No se trata de resolver, sino de esclarecer, lo cual es otra cosa. Un problema es un caso propuesto partiendo de datos o supuestos concretos que se tienen ante

sí, como una bicicleta en la que se trata de comprobar su funcionamiento. A este título, el mal, que es un fenómeno universal, mezclado al ser en lo que tiene de más común y de más íntimo con todo el mundo creado, no podría constituir un problema. No poseemos sus supuestos. Estamos ahogados en el conjunto de condiciones que supone, y no podemos abarcarlas con la mirada.

Además, el mal que se trataba de juzgar, de dosificar, afecta a nuestro espíritu, de igual modo que afecta al resto, y, en tales condiciones, jueces y partes, ¿cómo estaríamos seguros de nuestras soluciones? La cuestión del mal escapa, pues, por todas partes a las condiciones de lo que se denomina un problema. Los supuestos fundamentales son demasiado vastos para que podamos abarcarlos, y nos hallamos demasiado comprometidos para considerar esas ideas o supuestos de lo exterior; unos afectan a lo interno y turban nuestras miradas.

Si se persiste en llamar problema a la cuestión del mal, será menester añadir que es «un problema que invade sus propias condiciones inmanentes de posibilidad» (36). Y esto nos lleva a decir que no es un problema en el sentido científico del término. Es un misterio, y este misterio no podrá ser, en verdad, esclarecido hasta que trasvolemos todo lo real, uniéndonos íntimamente con su Fuente divina. Mientras tanto, sólo podemos realizar sondeos parciales, y esto con un espíritu de comunión con el Universo y con su Fuente.

Es como una obra de teatro de la que no se es espectador en la sala, sino actor en el escenario, y espectador con respecto a los demás actores, pero encuadrado en la compañía y juzgando también la obra desde el interior, de acuerdo con su propio modo de representar y sus propias reacciones. El autor así afectado comprobará que si la obra le parece mala es por que no ha sabido comprenderla o no ha sabido adaptarse a ella; porque ha representado mal, o aun representando bien por su cuenta, no la ha tenido bastante del juego de los otros y y también ha actuado mal.

(36) *Du Refus a l'Invocation*, pág. 95.

Cuando todos los autores representan bien, encuentran por lo general que la obra es buena. La hacen buena, y si el autor hubiera podido incorporar a su obra el juego de los actores, al modo que hace Dios, hubiera compuesto una obra buena, que proporcionaría a sus autores honor y provecho. En suma, el universo es bueno para los buenos y malo para los perversos o los inconscientes. Si esto no aclara el misterio, le hace aceptable bajo el beneficio de la fe.

A este respecto, cuenta Gabriel Marcel que toda su vida intelectual se cambió mediante su reacción interior ante unas palabras de León Brunschwicg: «Creer o comprobar, la alternativa es inevitable.» Comprobar es situarse en condiciones de experiencia que pueden agotar las condiciones del hecho y hacerlas verificar por los demás. La comunicabilidad es la ley de semejante operación. Pero la cuestón del mal, al modo de la mayor parte de los grandes misterios de la vida, no es susceptible de una operación de ese género: acabamos de decir las razones. No queda más que una libre adhesión clarividente al misterio de las cosas, en las que se penetrará tanto mejor cuanto más noble y generosamente se haya vivido. La bondad de la obra de Dios se manifiesta al fiel creyente mediante una especie de «cambio creador».

Este papel de la fe en la interpretación del mal es, a los ojos de Gabriel Marcel, absolutamente esencial. Sin ella, la desesperación es de derecho y se revela como supuesto fundamental de la metafísica. «El hecho de que ella (la vida) pueda aparecérseme como literalmente desprovista de sentido, forma parte integrante de su estructura.» (37). Solamente eso se corrige con la fe en Dios.

Una de las grandes teorías de Gabriel Marcel, la distinción entre el *tener* (avoir) y el *ser* (être), contribuye también a la penetración del misterio del mal. *Tener*, es disponer de elementos de vida deseables por sí mismos y comunicables, como el dinero, tipo de todos los demás. *Ser*, es mantenerse en co-

(37) *Etre et Avoir*, pág. 132.

munión con todos los elementos de su vida interior y exterior, gracias a un «pacto nupcial» con la existencia, pacto que nos permite juzgarla en lo interior, como hace poco decíamos del amor, agotar sus posibilidades y, gracias a ella, construirnos a nosotros mismos, lo que constituye el fin supremo de esta existencia. A falta de esa comunión, los hombres que consideran la naturaleza y a los demás hombres como algo exterior, como un *tener* posible, se esfuerzan por contentarse con todo, acapararlo todo, subordinarlo todo, y por eso se corrompen, en vez de vivir. Es la raíz de todos los pecados, pues el abuso que se denomina pecado no consiste sino en apropiarse como una posesión de aquello con lo que debiera estar en comunión por una reciprocidad de servicios. El universo está hecho para nosotros y nosotros para él, dado que somos los cooperadores de Dios en su obra inmensa. Los hombres han sido hechos unos para otros, como en una sociedad de hermanos. Cuando arrojamos de nosotros lo real sin servirlo, a los hombres sin amarlos, y no buscando sino extraer de ellos nuestro propio bien, eso es el pecado. No hay ningún pecado que no tenga dicha raíz. El mismo suicidio tiene esta significación. El suicida trata a su ser como a un *tener* del que puede disponer, en lugar de un elemento de su destino que debe cuidar y hacerle llegar a término, como uno de los casos de la providencia que concierne a la humanidad entera. La muerte nos aguarda a todos; pero nosotros debemos entregarnos a ella como a nuestra propia vida, de la que constituye su momento final, mientras que darnos la muerte es una fuga y una profanación. Si hay algo terrible en el suicidio, es que en esta muerte, destinada a liberarnos de los límites de la vida, el suicida, al apropiársela de esa manera, comete un crimen, con la imposibilidad de devolverla a su primer destino.

De una manera general, el pecador no es más que aquel que a propósito de una cosa u otra entiende gozar de la vida, en vez de darse a ella subordinándose a sus leyes. Pero en lugar de la felicidad buscada, no encuentra allí más que tedio: desabrimiento moral, desesperación a veces. Ese exterior que nos angustia no nos nutre, sino que nos envenena. Los bienes

obtenidos, menospreciados sucesivamente, jamás bastan; camina uno sin cesar hacia otros, como en el *divertissement* pascaliano. Se *divierte* uno porque con anterioridad uno se ha *retirado*. «La necesidad de distracción está unida a un determinado reflujo de la vida.» (38). «El hombre se encuentra arrinconado en este dilema: completarse o huirse. Allí donde no se completa, no puede sino sentirse a sí mismo como un anchuroso vacío insoportable, y del que le conviene protegerse a cualquier precio.» (39).

Húyese al exterior porque se está vacío en el interior. Pero si se está vacío en el interior es por haber rehusado el cambio generoso que Dios ofrece a todos los amigos suyos y de su creación.

Don Juan corre detrás de todas las mujeres porque no ha sabido encontrar en una sola, mediante la comunión del amor, la plenitud que busca. Lo indefinido no es más que muerte; en lo infinito radica la vida, y todo nos lo da de cuanto recibimos de Dios y vivimos en él.

(38) *Homo viator*, pág. 134.
(39) Idem, pág. 115.

INDICE

Páginas

Páginas

Páginas